مفاتيح

علم الكلام والفلسفة

مقداد عرفة منسية



دار الجنوب للنشر - تونس



مفاتيح

سلسلة يُديرها

حسين الواد

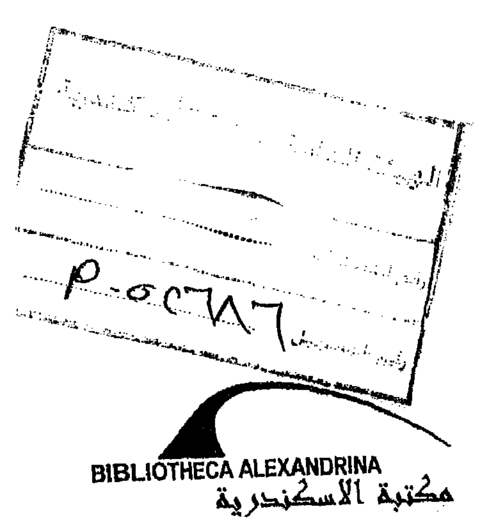


علم الكلام
والفلسفة



مقداد عرفة منسية

علم الكلام والفلسفة



دار الجنوب للنشر - تونس

79 نهج فلسطين – 1002 تونس

الهاتف 785.179 / 782.991

ISBN 9973-703-54-5

الإهداء

إلى روح والدي عثمان منسيّة
الذي أورثني حبّه للكتاب



مقدمة

هذه مجموعة من المقالات أقترح فيها اتجاهات في الفكر العربي الاسلامي تبدو جديرة بالاهتمام في حالة البحث ومعرفة النصوص الراهنتين. وهي تريد أن تكون مساهمة في الاهتمام بعلم الكلام في ذاته من ناحية وبالعلاقات التي وجدت بينه وبين الفلسفة من ناحية ثانية.

تقدمت لا محالة البحوث في علم الكلام كثيرا عمّا كانت عليه في الخمسينات بفضل أعمال الباحثين العرب والغربيين[1]. وتمثلت هذه الأعمال أساسا في نشر النصوص والتعرّف على كبريات القضايا والمصطلحات الكلامية ومدارس الكلام المختلفة وشيوخها، وهو مجهود أبعد ما يكون عن السهولة مثّل مرحلة أساسية، لكنها لا تزال في حاجة إلى المواصلة، ونخص بالذكر ما يقوم به الآن دانيال جيماريه بفرنسا وجوزيف فان آس بألمانيا وريتشارد فرانك بأميركا.

ولا تزال العلاقة التاريخية المعقدة الموجودة بين الكلام والفلسفة في حاجة إلى الدراسات العديدة، من حيث التأثر المتبادل ومن حيث العلاقة الجدلية وتصوّر الآخر والحكم عليه، إلا أن النصيب الأوفر من الدراسات تركز إلى حد الآن على نقد الفلاسفة للمتكلمين أو على تأثر التكلمين بنظريات فلسفية، حتى قبل تبنيه المنطق الأرسطي، مثل تأثر المتكلمين بمذاهب يونانية كالمدرسة الذرية أو المدرسة الرواقية. إلا أن هذا الأخذ لا يعني أبدا مجرد استعارة النظريات على علاتها وبقدر ما هو صياغة النظريات القديمة في قالب مختلف وتكييفها بحيث تكون عنصرا من عناصر الإجابة عن مسائل تصاغ نظريا. وحتى هذا الجانب لا يستنفذ، بالرغم من أهميته،

1- نخص بالذكر منهم محمد زاهد الكوثري، محمود محمد الخضيري، محمد الهادي أبو ريده، ألبير نصري نادر، علي سامي النشار، محمد عماره، جلال محمد موسى، أحمد محمود صبحي، شيخ بو عمران، عبد الستار راوي، علي سامي النشار، محمد عابد الجابري، الطيب تيزيني، حسين مروة، حسّن حنفي، محمد أركون، مونتغمري وات، هاري ولفسون، جورج فايدا، لوي غارديه، ريتشارد فرانك، جوزيف فان آس، دانيال جيماري، ماري برنان، بيترس، هانس داير، إلخ...

الإمكانات في معالجة علم الكلام. بل يوجد اتجاه آخر يعاني أكثر من غيره من التأخر، ويتمثّل في تجاوز مرحلة التعرّف على مباحث علم الكلام وشخصياته إلى تناول هذا العلم تناولا فلسفيًا تبيّن فيه طبيعة الأسئلة الفلسفية التي كانت همّه النظري والأسس التي تقوم عليها نظرياته المختلفة وطابعها النسقي. هذه النسقية يمكن أن نلمسها على مستويين: مستوى عام يمثل مبادئ المذهب والتي يكون على أساسها الإنتماء إليه، مثل منظومة الأصول الخمسة بالنسبة إلى الإعتزال (ويجب حينئذ تحديد منظومة أشعرية لها كذلك مقوّماتها في خصوص تعليل الصفات الإلهية أو نفي خلق الإنسان لأفعاله ونفي التحسين والتقبيح العقليين وإبطال شيئية المعدوم)؛ ومستوى أنساق جزئية يكاد كلّ شيخ من شيوخ الكلام يستقلّ بواحد منها، وتترابط فيها جوانب نسقه المعرفية والإلهية والطبيعية. وحتى في هذا المجال يبقى فضل العلماء المذكورين كبيرا[2].

تتأسس مشروعية البحث إذن على القيمة الفلسفية الذاتية للأسئلة التي يطرحها المتكلم في منطلق ممارسته الفكرية والتي تمثل موقفه النظري الذي بموجبه

---

2 - نذكر على سبيل المثال: خالد العسلي، **جهم بن صفوان**، بغداد 1965؛ عبد الله نعمه، **هشام بن الحكم**، بدون مكان، 1378/1959؛ محمد الهادي أبو ريده، **ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، القاهرة 1365/1946؛ علي مصطفى الغرابي، **أبو الهذيل العلاف**، القاهرة 1369/1949؛ عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف، آراء عبد الجبار الكلامية**، بيروت 1391/1971؛ عبد الستار راوي، **العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي**، بيروت 1400/1980؛ سميح دغيم، **فلسفة القدر في فكر المعتزلة**، بيروت 1985؛ ألبير نصري نادر، **فلسفة المعتزلة**، مطبعة الرابطة، 1951 و

NADER Albert N. *Le Système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, 1956; DAIBER, H. *Das Theologisch philosophische System des Mu'ammar Ibn Abbad As-Sulami*, Beirut, 1975; FRANK, R. M. *The Metaphysics of created Being according to abû l-Hudhayl al-Allâf*, Istanbul, 1966; *Beings and Their Attributes*, Albany, 1978; "The structure of created causality according to Al-As'arî", in: *Studia Islamica*, 25 (1966), pp 13-75; PETERS J.R.T.M. *God's created Speech*, Leiden, 1976; BERNAND, M. *Le problème de la connaissance d'après le Mughni du cadi 'Abd al-Gabbar*, Alger, 1982

ونشير في النهاية إلى الموسوعة الضخمة التي يصدرها الآن أكبر مختص في علم الكلام:

Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Berlin-New York, 1991.

سيطرح الأسئلة ويصوغها ويقدم أجوبة يرتضيها، وتكون ملائمة لموقفه النظري الأول. وفي هذا الاتجاه تركز جهد الباحث الأمريكي ريتشارد فرانك[3].

إن ما يبدو أمرا مفروغا منه في نظر من يرتضي معاناة النصوص الكلامية هو أن المتكلم ينطلق من اقتضاء نظري (لا مجال للشك في معقوليته حسب اصطلاح المتكلمين) ويتمكن من بلوغ أقصى النتائج التي يخولها له موقفه النظري، بحيث يمثل ذلك استنفاذا للإمكانات النظرية، وكلّ ذلك يتم بقدرة وجرأة نظريتين كثيرا ما تقصر عنهما معالجات الباحثين الحديثين. يكفي لذلك الإشارة مثلا إلى قول أبي الهذيل العلاف وجهم بن صفوان بنهاية معلومات الله ومقدوراته[4]، وإلى الكيفية التي أدى العدل والصلاح عند النظام إلى نفيه قدرة الله "أن يخرج أحدا من أهل الجنة عنها ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس باهل النار. وقال لو وقف طفل على شفير جهنّم لم يكن الله قادرا على إلقائه فيها وقدر الطفل على القاء نفسه فيها"[5]. وما لم نقتنع بذلك فلن نفهم الأنساق الدقيقة التي يختص بها كل متكلّم، ولا ترابط أجزاء نسقه المعرفية والإنسانية والطبيعية والميتافيزيقية، ولا ندرك تطوّر المشكل عبر الصعوبات النظرية، أي الشكوك والالزامات، التي تبرهن بصفة قطعية على معاناة المتكلم الفكرية في فضاء معرفي لا يدّعى فيه إلا ما يُعقل وما هو قابل للاستدلال.

ثم إن كل الاسترسال الجدلي[6] (القول وتحليله إلى القضايا التي يتألف منها لإثباتها، والاعتراض الواقع أو المقدّر والرد عليه) ليس نافلة في علم الكلام، بل هو ضمان معقولية القول لأن له وظيفة اثبات تمتحن هذا القول، وبذلك تتحدد العلاقة بين الجدل والحقيقة، ويمكن مقارنتها بوظيفة الجدل في التقليد الفلسفي (أفلاطون أو أرسطو أو فلاسفة الاسلام). وبذلك يبرز للعيان أن مسألة ما تحيا بصفة آنية في خضمّ الحلول المتزامنة والمتعارضة، وبصفة زمنية، عندما يحاول المتكلم أن يبقى وفيّا لمدرسته، ويدرك في الوقت نفسه قصور المواقف التقليدية، فيقترح ما نعتبره تجاوزا للصعوبات النظرية التي أُلزمَ بها شيوخُه. والحالات عديدة تبرز بين المتكلمين تلك العلاقة

3- راجع مثلا: Richard, M. FRANK, "The Science of Kalâm", in: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 2 N.1 (March 1992) pp 7-37.

4- الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص 163 و 164.

5- عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، نشرة محمد بدر، القاهرة، 1328/1910، ص 116.

6- راجع عن الجدل وآداب المناظرة، ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، الطبعة 3، 1967، ص 820-821.

النموذجية التي تحدث عنها أرسطو ازاء أستاذه أفلاطون والتي تنتهي بتغلب اقتضاء الحقيقة على اقتضاء القرابة، أو الأصحاب حسب عبارة كثيرا ما ترد على ألسنة المتكلمين. إن الانتماء المدرسي هو أبعد ما يكون عن الذوبان فيه. ويكفي لذلك أن نشير إلى تطوّر موقف الأشاعرة من نظرية الأحوال البهشمية التي نشأت من تطورات موقف الخصم (أي المعتزلة) وفي بيئته، والتي رفضها الأشعري بموجب تصوره الميتافيزيقي (نفي شيئية المعدوم ووحدة الموجود الأنطولوجية) والتي تردد في قبولها الباقلاني وتبناها الجويني الذي يقول في هذا الصدد: "الذي يقوى عندنا اثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل وهي أصول الأدلة ومآخذ الحقائق. ويعظم خطرها من حيث تنطوي على مخالفة معظم الأصحاب"[7].

ويكفي أن نضرب مثالين يدلان على البعد الفلسفي الحق، وذلك من خلال مشكليتين مركزيتين في تاريخ علم الكلام بأكمله، وهما قضية الذات والصفات من ناحية، وقضية أفعال العباد من ناحية أخرى، وهما قضيتان على جانب كبير من التعقيد، أي بنيتهما النظرية تتضمن مسائل أخرى عديدة عرفت تطورات تاريخية هامة.

فبالنسبة إلى القضية الأولى فإنّ فهمها يستعصي على من لم يتساءل عن مقتضى الوصف (أو كل قول)، اي بمقتضى ماذا نقول القول، وعن اساسه الوجودي الذي يصبح بفضله معقولا ومقولا، وعلى من لم يتساءل عن الواحد والكثير والواحد المتكثر وعلاقة التلازم أو التنافي بين امكانية الوصف وعدمها من ناحية والوحدة والكثرة من ناحية أخرى. ولا يخفى على أحد أن مشكلة الوحدة والكثرة في علاقتها بالوجود وبالقول وبالعلم ليست أمرا ثانويا في تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى قضية أفعال العباد التي تتأرجح بين الإقتضاء الأخلاقي (الإنسان وتكليفه وجزاؤه على أعماله واللاهوت الأخلاقي أي الذي يقنن السلوك الإلهي) وبين البعد الانطولوجي، في حقيقة الفاعل وحقيقة الفعل، وفي أساس القدرة، وحكم متعلقها (المقدور) الأنطولوجي. فلا مناص هنا من التساؤل عن العلاقة بين الاقتضاء الخُلقي (éthique) والتحليل الميتافيزيقي، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية في علاقة العدل بالوجود (diké و phusis)، ومن التساؤل عما إذا لم تتلون

---

7 - الشامل، نشرة علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، القاهرة، 1969، ص 631.

الميتافيزيقا هنا بقيمة العدل. وبدأنا نتساءل ما إذا لم تلق هاتان القضيتان الأساسيتان في علم الكلام طوال تاريخه، نفس الحلول من حيث بنيتهما النظرية، فتثبت بصفة صورية على الأقل تماثلا بين حلّ أتى به المتكلم في مشكلة الذات والصفات وفق الكيفية التي صيغ بها التوحيد والحلّ الذي ارتضاه بالنسبة إلى أفعال العباد: أي أنه يوجد تلازم بين تصور جهم بن صفوان للتوحيد مثلا وقوله بالجبر المطلق، أو التلازم بين نظرية هشام بن الحكم في التوحيد وبين مذهبه التجسيمي المطلق، أو بين نفي الأشعري أن يكون الإنسان خالقا لأعماله والقول بالكسب مثلا ونفيه شيئية المعدوم والاستبداد الميتافيزيقي في الوجود والايجاد، أو بين قول ابي هاشم في الأحوال وبين تصوره للفعل الإنساني في قيمته الأنطولوجية.

الآن فقط بدأنا ندرك جزءا يسيرا من العمق الفلسفي والتماسك النظري في نسق كلامي ما. وبعبارة اخرى لا يفهم علم الكلام بدون الإحالة على بعده الفلسفي وترجمة مشكلاته ترجمة فلسفية، ففي حالات كثيرة لا غنى لنا عن التحليل الأنطولوجي مثلا لفهم المشكلات الكلامية. ولعلّ ذلك يمكننا من وصف عمل المتكلم وصفا صوريا، أي وصف الآلية الذهنية التي تتحكم في الأنساق. وقد سبق لابن خلدون[8] وغيره أن ميزوا بين عمل الفيلسوف وعمل المتكلم، إلا أنه يمكن وصف هذه الممارسة بالتمييز بين ما يسمّى بالقصد الكلامي، وهو يمثل الأفق الذي يتطلع إليه المتكلم، وبين موقف المتكلم النظري الذي يتطلع منه إلى الأفق التيولوجي، وبين مجرى العالم بنظرياته وأحداثه، هذا المجرى الذي يتوسط موقف المتكلم وأفقه التيولوجي، وبموجب هذه العناصر الثلاثة يمارس المتكلم نشاطه الفكري المنتج للنسق بأجزائه التي لا يسعها إلا أن تكون متآلفة.

وقد اتبعت المقالات الثلاثة الأولى الواردة هنا الاتجاه الذي يهم علم الكلام في ذاته، بينما تهم المقالات الثلاثة الباقية علاقته بالفلسفة، لذلك انقسمت هذه المقالات إلى قسمين:

نحاول في المقال الأول من القسم الأول (**فلسفة الأصول الخمسة من خلال شرحها للقاضي عبد الجبار**) معالجة نسق معين في فترة تاريخية معينة من علم الكلام. أما النسق فهو النسق الاعتزالي العام الذي يقوم على الأصول الخمسة، تتناولها من

8 – ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 836.

خلال كتاب واحد ييسر علينا القيام بذلك وهو تعليق أحمد بن الحسن بن أبي هاشم المعروف بمانكديم على **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ويقصر حجم المقال عن تناول موسوعة **المغني** الضخمة و**المحيط بالتكليف** لعبد الجبار. وهي محاولة لإبراز هذا الجانب النسقي في فكر المتكلم الذي وجد منذ الصياغات النظرية الأولى (هشام بن الحكم، أبو الهذيل العلاف، النظام، معمّر بن عباد وغيرهم)، لكنه بلغ نضجه مع شخصية جبارة في علم الكلام وهي أبو علي الجبائي الذي جعل عمل كل من أبي هاشم الجبائي وأبي الحسن الأشعري ممكنا، كل في اتجاهه. وبذلك نحاول أن نقدم فكرة عن الصياغة النظرية النسقية، أي كيف أصبح كل قول في علم الكلام قابلا للإلحاق بأصل من أصوله الكبرى، مع وعي حاد بفرضيات كل قول (بناء على) وبتبعاته، وآلياته المنطقية. فحاولنا أن نصف عموما الذهنية الاعتزالية في قطاعات المعرفة التي تشمل المباحث الكلامية، ونصف من خلال ذلك "العقلانية" التي تنسب عادة إلى الاعتزال، بينما لا يستأثر الاعتزال بالأساس العقلي في القول دون بقية المدارس الكلامية. تقوم الثقة بالعقل هنا على قدرته على ادراك واقعية دلالية لا تخلو من نموذج فيزيائي، واخضاع المباحث الميتافيزيقية لضرورات نظرية تملي حلولا معينة في خصوص الاقتضاء الذي تقبل بموجبه الذات الإلهية الوصف، وإخضاع السلوك الإلهي (معاملته للإنسان في وجوده وفي مصيره) لقيم الحسن والقبيح والواجب المتعالية، وعليها تتأسس الأخلاق التيولوجية قياسا للسلوك في الغائب على السلوك في الشاهد بحيث أن "عقلانية" الاعتزال تقوم على التسليم بواقع فيزيائي ومعرفي وقيمي في إمكان العقل إدراكها.

ويتناول المقال الثاني (**من التصورات الكلامية للإنسان**) انتروبولوجيا بعض المتكلمين التي يمكن مقارنتها بأنتروبولوجيا الفلاسفة التقليدية، سواء قبل سقراط أو بعده، "الطبيعيون" منهم و"الإلهيون". ومن الواضح أن المتكلمين استلهموا هذه التصورات الفلسفية. واقتصرنا هنا على تقديم عدد محدود من تصوراتهم، منها التي تقول بوحدة الحقيقة الإنسانية، سواء كانت مادية صرفة أو لم تكن، ومنها التي تقرّ بثنائية هذه الحقيقة، سواء كانت كلها مادية أو كان جانب منها ماديا وآخر روحانيا، مع التركيز على جانب دون آخر. وبذلك نرى كيف حاول المتكلمون الإجابة عن "ما هو الإنسان؟" دون أن يعرفوه بالتعريف السائد لدى الفلاسفة وهو

كونه حيوانا ناطقا، أو تبنوا التقليد الروحاني الذي أصبح غالبا مع ابن سينا، إلا نادرا، بل غلّبوا دوما نزعة مجسّمة. وقد حاولنا في الأثناء ابراز الترابط الموجود داخل نسق كلامي معين بين نظرية المتكلم في المعرفة وبين طبيعيّاته وحتى ميتافيزيقاه، وذلك تأكيدا على طابع فكره النسقي.

أما المقال الثالث (**الفكر الفاطمي والاعتزال**) فهو يعالج جانبا من العلاقة المعقدة التي وجدت بين الاعتزال والتشيع، وبصفة خاصة بين الاعتزال والمذهب الاسماعيلي الفاطمي، حسب ما عرضه القاضي النعمان (م 974/363) في كتابه **المجالس والمسايرات**. وقد ابرزنا فيه نقاط التعارض التي وجدت بين دعوة قامت على التعليم واختصاص الامام بالعلم ووجوب الأخذ عنه لضمان النجاة، وبين مذهب يقوم على الثقة بالعقل باعتباره المصحح لكل دليل آخر وعلى مجهود النظر الفردي، باعتباره واجبا على الإنسان من حيث هو مكلف تكليفا عقليا، وبذلك نجد تعارضا في نموذج المعرفة الأساسي، واختلافا بين الانطلاق من تساوي الناس في القدرة على النظر والمعرفة وبين الانطلاق من التسليم بتفاوتهم الفطري الذي يحوجهم إلى الإمام. وبذلك حاولنا، ولو بصفة جزئية، وصف الكيفية التي تحددت بها دعوة سياسية بالقياس إلى المشكلات النظرية وحلولها في علم أصول الدين، والكيفية التي سعت بها هذه الدعوة، من خلال تبني هذه النظرية الكلامية أو تلك (أو النظريات الفلسفية)، إلى نوع من التجهيز النظري لمذهب الإمامة[9]

أما المقال الأول من القسم الثاني (**من مآخذ المتكلمين على الفلاسفة**) فهو أقرب ما يكون إلى البرنامج المجمل يشير إلى اتجاهات قابلة للبحث مستقبلا، في الفترة التي سبقت اختلاط الكلام بالفلسفة. وهو يبحث في العلاقة الجدلية والمعقدة التي وجدت بين الفلاسفة والمتكلمين، إلا أن هذا البحث يقتصر على وصف الموقف الكلامي من النظريات الفلسفية، التي كثيرا ما تتعارض والنظريات الكلامية الغالبة. وهذه النظريات الفلسفية التي ينتقدها المتكلمون (حتى إن وجد منهم من تبنّى البعض منها أو استوحى منها) هي التصور المجرد للنفس وكون الإنسان حيوانا ناطقا، وآلية

9 - راجع الخلاف بين السنة والشيعة في اعتبار الإمامة من "عقائد الإيمان" أو اعتبارها مجرد "قضية مصلحية اجتماعية" والحاق الإمامة بمباحث علم الكلام منذ الأشعري (ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 348 و833-834).

المعرفة وموضوعها، ونظرية الكم المنفصل (العدد) والكم المتصل (الجسم)، والنظريات الطبيعية كالزمان، ومفهوم الطبيعة ودورها. و لم يعد من الممكن بالاعتماد على "التزام" المتكلم بالعقيدة أن نشك في القيمة النظرية للتصورات الكلامية أو القيمة المنطقية والمعرفية في نقده للتصورات الفلسفية. ذلك أن المتكلم لا يتبنى هذه "العقيدة" على علاتها أو حسب ما يدرك منها فهم الإنسان العادي، بل يصوغها صياغة نظرية وفق ضرورات نظرية ولغة اصطلاحية، أبعد ما تكون عن اللغة العاديّة. ويبقى المعيار العقلي (أي معقولية القول) هو المحدد مبدئيا لقبول نظرية أو القدح فيها. ولذلك حاولنا في النهاية المقارنة بين موقفين نظريين، الفلسفي والكلامي، من خلال وصف موجز لهما، ولبعض التصورات التي يتبناها هذا الطرف ويرفضها الطرف المقابل بموجب المواقف النظرية المبدئية.

ويمكن أن يعتبر المقال الثاني (**ملاحظات حول النفس الإنسانية والمعرفة عند الفلاسفة والمتكلمين**) حالة خاصة يطبق من خلالها هذا البرنامج العام ويهم أيضا هذه العلاقة الجدلية التي وجدت بين الفلسفة وعلم الكلام، ويصف خلافهما حول مشكلة معينة وهي طبيعة النفس الإنسانية في علاقتها بتصور المعرفة العلمية. فبينما غلب التصور المجسم للنفس عند المتكلمين، غلب التصور المجرد لها عند الفلاسفة، حتى كاد يبدو من الطبيعي لزوم القول بتجرد النفس للموقف الفلسفي ولزوم القول بجسمانية النفس للمعتقد الإسلامي الذي "يدافع" عنه التكلمون. ويكشف وصف موقفين نظريين من مشكلة أو مجموعة من المشكلات عن الافتراضات التي تكيف نظريات كل موقف من هذه المشكلة أو تلك. فقد وجد تلازم في التقليد الفلسفي بين تعريف العلم بكونه حصول صورة مجردة في الذات العارفة المجردة وبين اثبات الوجود الذهني والمجردات (ابن سينا مثلا)، مثلما وجد تلازم لدى المتكلمين بين نزعة حسية تقتضي انكار هذا الوجود الذهني وهذه المجردات، وطبيعة المعرفة الجزئية وطبيعة النفس الجسمانية. ونركز في هذا المقال على الكيفية التي نقد بها المتكلمون التصورات الفلسفية بحيث ييسّر علينا هذا الموقف النظري، نظرا إلى أنه يتكلم من خارج التقليد الفلسفي، التفطّن إلى بعض الفرضيات الفلسفية الكبرى.

ويتعلق المقال الثالث (**العلوم والتعليم في فكر ابن حزم الأندلسي**) كذلك بالعلاقة التي وجدت بين علم الكلام والفلسفة، لكن في الفترة المتأخرة، أي التي

يصفها ابن خلدون بطريقة المتأخرين في علم الكلام. ولهذا الغرض نحلل تصور ابن حزم للعلم ولمصدره وطبيعته وتقسيمه للعلوم وبرنامجه التعليمي الذي هو برنامج في الخلاص. ونحاول بذلك أن نحدد مكانة ابن حزم في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الفلسفي والكلامي. فنصف كيف يطرح أسئلة كانت تنتمي تقليديا إلى أصول الدين، اي إلى علم الكلام، ويعالجها مستوحيا النظريات الفلسفية (المنطق والطبيعيات بصفة خاصة) ومعوضا بذلك مقدمات المتكلمين الطبيعية (الجوهر والعرض إلخ) واستدلالهم بالشاهد على الغائب. فأمكنه صياغة المباحث الكلامية التقليدية صياغة فلسفية. وهذا المنعرج الخطير في تاريخ علم الكلام منذ أن تغير حكمه في المنطق الأرسطي من الرفض إلى القبول والكف عن القول بتعاكس الدليل والمدلول (اي أن بطلان الدليل لم يعد مؤذنا ببطلان المدلول)، هذا المنعرج ينسب عادة إلى الغزالي. ويسمح لنا هذا المقال أن نقترح تقديم تاريخ هذا المنعرج وربط ظهوره بما قام به ابن حزم قبل الغزالي. وبذلك ندرك الطرافة التي صاغ بها ابن حزم نسقه الفكري متمّما بعد الظاهرية العملي (الفقه) ببعدها النظري (فهم العقيدة في علاقتها بالفلسفة) مكيّفا النظريات الفلسفية وموفقا بين "علوم الديانة" و"علوم الأوائل" وفق حاجاته النظرية.



الباب الأول

في علم الكلام

"وناظر [النظام] أبا الهذيل في الجزء فألزمه أبو الهذيل مسئلة الذرّة والنعل وهو أول من استنبطها، فتحير النظام فلمّا جنّ عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر فقال: يا ابراهيم هكذا حال من ناطح الكباش..."(*)

(*) -ابن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنّه ديفلد-فلزر، فيسبادن/ بيروت، 1380/1961، ص 50؛ نشرة توما أرنولد، حيدر آباد/لايبزج، 1316/1902، ص 29.



فلسفة الأصول الخمسة

من خلال شرحها للقاضي عبد الجبّار المعتزلي

لا يسعنا في الحديث عن الاعتزال إلا التمييز بين نسق عام وأنساق جزئية أو شخصية يكاد كلّ شيخ من شيوخ الاعتزال يستقل بواحد منها مثلما يشير إلى ذلك جلّ مؤرخي الفرق. وهذا يبين ما تضمنه الاعتزال من ثراء وتنوع في مختلف مراحله. وحديثنا هذا ينطلق من نسق معيّن ورد في **"كتاب شرح الأصول الخمسة"** [1] للقاضي عبد الجبار الهمذاني (415 هـ/ 1025م) ليصل إلى مستوى المنظومة الاعتزالية العامة التي تقوم على الاقرار بالاصول الخمسة وهي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي الواقع يمكن ردّ هذه الخمسة أصول إلى الأصلين الأولين[2]. وسنتناولها باعتبارها منظومة مع وعينا بأن لها

1- قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1384/1965. وقد بين D. Gimaret أن هذا الكتاب هو تعليق مانكديم على **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار، وقد وضعت شروح عديدة على هذا الكتاب بما فيها شرح القاضي نفسه. وقد نشر كتاب الأصول الخمسة للقاضي. انظر مقاله

Les Usûl al-Hamsa du Qadi ᶜAbd Al-Gabbar et leurs commentaires, in: *Annales Islamologiques*, T XV, 1979, p 47-96.

والملاحظ أن مانكديم، باعتباره شارحا، كثيرا ما يختلف عن القاضي في المنهج خاصة فينتقده مثلا في ايراد المسائل وترتيبها (ص 753 وما يليها)، وفي قيمة الأدلة من حيث صحتها أو ضعفها (مثلا ص 55: يعلق على دليل القاضي قائلا: "وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه"، وفي المحتوى المذهبي، باعتباره متشيّعا، مثل اختلافه عنه في الامامة (ص 754-764 وغيرها).

2- انظر اشارة مانكديم إلى اختلاف عدد الأصول حسب تآليف القاضي وعلاقة هذه الأصول ببعضها البعض، فحصرها القاضي في المغني في إثنين وهما التوحيد والعدل، وجعلها أربعة في مختصر الحسنى وهي التوحيد والعدل والنبوات والشرائع، وجعل الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلا في الشرائع، بينما جعلها في شرح الأصول خمسة، وذلك "لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول". ويرجّح مانكديم كون النبوات والشرائع داخلين في العدل (ص 122-123).

تاريخا وأنها لم تكتمل إلا مع أبي الهذيل العلاف (235 هـ/849 م) بتحليل فلسفي بحثا عن خيط ناظم أو رؤية ذهنية أو روح تؤلف بين الأصول الخمسة عبرنا عنها بفلسفة الأصول الخمسة.

وإنّ كتابا كهذا ليسر علينا الوصول إلى النتائج التي يصعب استخراجها من غيره، ذلك أن القاضي -وهو يمثل مرحلة متأخرة في الفكر المعتزلي هي المرحلة الجبائية قبل التشيع النهائي- يعرض هذا الفكر من خلال نسقية دقيقة تمكن نصوصه التي وصلت إلينا من تحديد معالمها، بينما لم يتيسر ذلك لجلّ ما وصلنا من أعمال المعتزلة الآخرين. وهذا لا يعني البتة نفي الطابع النسقي لفكرهم، إذ يبدو ذلك واضحا في فكر النظام (231هـ/846م) مثلا أو فكر معمّر بن عباد السلمي (215هـ/830م) أو فكر الجبائين أبي علي (303هـ/916م) وأبي هاشم (321هـ/933م) اللذين بلغ معهما الاعتزال نضجه النسقي. و لم تخل البحوث[3] -وإن لم تتعدد- من محاولات في هذا الاتجاه تدل على وجود تلك النسقية الجزئية رغم ضياع النصوص. وتبرز هذه النسقية عند قاضي القضاة عبد الجبار من خلال وعي حاد بالالتزامات النظرية الكلامية والاعتزالية منها على وجه الخصوص، ومن خلال تحديد التبعات النظرية والعملية لتلك النظريات. وتبرز أيضا في ترتيب كل مباحث الكلام التقليدية والحاق كل جملة منها بأصل من الأصول الخمسة، بحيث تعتبر فروعا عنها فلا يخرج مبحث كلامي عن أحد هذه الأصول، وكأن ذلك استنفاذٌ نظريٌّ لجوانب كل أصل، جوانبه التي تفصل تفصيلا ضافيا في موسوعة **المغني في أبواب التوحيد والعدل**[4] أو **المجموع في المحيط بالتكليف**[5]. كما تبرزهذه النسقية أيضا في البعد المنهجي والمنطقي وذلك بدراسة الحدّ مثلا وتحديد شروطه ووظيفته، وتحديد المصطلح الكلامي لكل أصل من الأصول الخمسة بعد إيراد معناه اللغوي العادي، وتفصيل كل أصل إلى ما يسميه بعلوم ذلك الأصل وهي جملة المعارف الجزئية الواجب على المكلف تحصيلها

3- نذكر على سبيل المثال مصطفى الغرابي، **أبو الهذيل العلاف**، مصر 1949؛ عبد الهادي أبو ريده، **ابراهيم بن سيار النظام** القاهرة، 1946؛ علي فهمي خشيم، **الجبائيّان** طرابلس 1968؛
Hans Daiber, *Das Theologisch phiosophische system des Mu'ammar ibn 'Abbâd As-Sulamî*, **Beirut 1975.**

4- القاهرة، 1960-1965.

5- صدر الجزء الأول بتحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة بدون تاريخ، وبتحقيق جين يوسف هوبن اليسوعي، بيروت 1965.

في خصوص ذلك الأصل. ثم ان المواقف المذهبية المخالفة تقدم في تنوعها حسب ترتيب محكم يتم انطلاقا من مضمونها في علاقته بمضمون الموقف الاعتزالي. فمختلف الفرق تقدم على أساس اختلافها عن المعتزلة في أصل من أصولها كالملحدة في التوحيد والجبرية في العدل والمرجئة في الوعد والوعيد والخوارج في المنزلة بين المنزلتين والامامية في الأمر والنهي[6]، وكأن ذلك استنفاذ نظري لإمكانات المخالفة. ثم إن بنية الكتاب نفسها تصلح لأن تكون عرضا منهجيا للأصول الخمسة إذ يقتصر المؤلف في القسم الأول[7] على تحديد هذه الأصول ثم يتناولها أصلا أصلا في القسم الثاني[8] بحيث يمكن اعتباره شرحا للأول باستثناء الفصول الأولى المتعلقة بالنظر والعلم[9] نظرا إلى أنها تحوصل نظرية المعرفة التي يتم تفصيلها في الجزء الثاني عشر من **المغني** وهو "النظر والمعارف"[10] وتعتبر لذلك تمهيدا منهجيا ومعرفيا لعرض بقية الأصول. وسنتناول بالتحليل في عرضنا هذه المقدمة المعرفية والأصول الخمسة.

1- النظر والمعرفة.

إن لمفهومي النظر والمعرفة دورا أساسيا على مستوى نظرية المعرفة التي تصدر بها كتب الكلام عادة وكذلك بالنسبة إلى بقية المباحث الكلامية. وهما هنا يمهدان لعرض الأصول الخمسة بصفة عامة ولأصل التوحيد بصفة خاصة. فما هو النظر وما هي المعرفة؟

يعرف القاضي النظر بأنه نظر القلب الذي هو التفكير والبحث والتأمل والتدبر والروية. والنظر المقصود هنا هو النظر في الأدلة التي يتوصل بها إلى معرفة الله[11]. أما المعرفة فهي اعتقاد يقتضي سكون النفس[12]. ولا يتسع المجال هنا لتحليل هذه المفاهيم المشحونة بالخلفيات الجدلية والاختلافات المذهبية والمعرفية مثل التعارض

6- شرح الأصول الخمسة، ص 124.
7- من ص 39 إلى 148.
8- من ص 149 إلى 804.
9- من ص 39 إلى 127.
10- تحقيق ابراهيم مدكور، القاهرة [1962].
11- ص 45.
12- من ص 46 وما يليها. وهنا يناقش مانكديم تعريفي القاضي للمعرفة.

التقليدي بين المعتزلة والأشعرية في اعتبار العلم من جنس الاعتقاد أو عدم اعتباره من جنسه[13].

وإذا كانت معرفة العالم عموما تقع ضرورة في بعض جوانبها واستدلالا في جوانب أخرى[14]، فإن معرفة الله لا تقع إلهاما[15] ولا تقليدا[16] ولا مشاهدة[17] ولا ضرورة[18]، بل هي اكتسابية. ذلك أنها تقع "بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة"[19]. فهي تقع بحسب قصدنا لها وتنتفي بحسب كراهتنا لها على حدّ عبارة القاضي[20]. وهذا دليل تقليدي يثبت به المعتزلة عادة تعلق الأفعال بإرادة الإنسان وقدرته. وينظر هنا إلى النظر والمعرفة على أنهما فعلان من أفعاله تربط بينهما علاقة تولّد[21]. فالمعرفة فعل للإنسان متولد عن فعل آخر له مباشر وهو النظر في الأدلة، والدليل هو "ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه"[22]. وبما أن الفعل الأول المباشر منسوب إلى الإنسان فكذلك المعرفة المتولدة عنه هي من فعله وهو مسؤول عنها. وبما أن المعرفة واجبة عقليا على المكلف[23] لا

13- يقع الرجوع في كل ذلك إلى المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الجزء 12: النظر والمعارف، راجع كذلك:

- Marie Bernand, *Le problème de la connaissance d'après le Mugnî du Cadi ᶜAbd al Gabbâr*, Alger 1982. ; J. Peters, *God's Created Speech*, Leiden, 1976, pp. 39-104.

14- ص 50.

15- ص 67.

16- "التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة... وما هذه حاله لا يجوز أن يكون طريقا للعلم"، ص 61.

17- "المشاهدة هي الادراك بهذه الحواس... فأما... علم المشاهدة فالمراد به العلم المستند إلى الادراك بالحواس"، والله لا يعرف مشاهدة لاستحالة رؤيته، ص51.

18- العلم الضروري هو "العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه"، ص 48-49. والقاضي يرد هنا على من يسميهم أصحاب المعارف الجاحظ وأبا علي الأسواري، ص 52.

19- المرجع نفسه.

20- ص 53.

21- ص 91 و 387.

22- ص 87؛ والملاحظ أننا نجد في التقليد الفلسفي عبارة شبيهة بذلك، إذ يستعمل الفارابي عبارة: "الجهة التي دل عليها الدليل"، آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة البير نصري نادر، بيروت 1973، ص 127.

23- ص 64.

تنفك عنه[24]، فالطريق إليها والفعل المولد لها، وهو النظر الصحيح، يصبح بدوره أول واجب عقلي[25]. ولا يعني الوجوب على المكلف ايجابا مبتدأ من الشرع بل انه مثل كل واجب عقلي آخر في الفكر الاعتزالي وهو ما يدرك العقل وجوبه ثم يرد الشرع مثبتا له[26].

وما يمكن ملاحظته أولا هو أن النظر في الأدلة يفترض نصب أدلّة سابقا على نظر الناظر، أي أن الله وضع نظاما دلاليا[27] يتحول بموجبه الناظر من الدليل إلى المدلول، فلا يبعد ان تستند هذه الممارسة المعرفية إلى ثقة بالله وبلطفه، لأنه نصب الأدلة ليستدل بها العبد ويتمكن من النجاة. أمّا ثانيا فيلاحظ أن المدلول يرتبط بموجب ذلك النصب ارتباطا حتميّا بالدليل، اي أن النظر في دليل معيّن يولد حتما معرفة بمدلول معيّن، ذلك أن "من حق الدليل ان يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدلّ عليه أولى من أن يدل على غيره"[28]، فالتوليد يقوم إذن على أساس التعلق بين الدليل والمدلول. ويلاحظ ثالثا أن النظر يبتعد هنا عن كل تحكم أو تعسف أو اهمال بحيث يقع توحيد الاستدلالات والاستنتاجات عند الناظرين، فلا يمكن لناظر إذا نظر في دليل على وجه مخصوص أن يستنتج خلاف ما يستنتجه ناظر آخر نظر في نفس الدليل بنفس الوجه. ونلاحظ رابعا أن معرفة المدلول المتولدة عن النظر في الدليل تصبح بدورها دليلا ينظر فيه فيولد معرفة مدلول آخر، أي أنه توجد بعبارة أخرى علاقة إضافية بين الأدلّة والمدلولات. فإذا طبقنا ذلك مثلا داخل الأصل الأول وهو التوحيد ننظر في الأعراض وفي تغيرها فنعرف أنها محدثة ثم ننظر في الأجسام فنستدل على حدوثها بعدم خلوها من الحوادث (إذ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)، ثم نستدل بذلك على حدوث العالم وإذا ثبت حدوثه نعرف أن له محدثا ونثبت بذلك وجود الصانع ونحدد صفاته وكيفية اتصافه بها[29].

24- ص 70.

25- المرجع نفسه.

26- ص 43 و 327.

27- انظر الملاحظة 22. والأدلة على الله هي إذا أفعاله الخاصة به. و لا يجوز المعتزلة حسب راي البغدادي (كتاب أصول الدين، استانبول 1343/1928، ص 152) أن يخلق الله جسما لا يعتبر به راء.

28- ص 90.

29- انظر ترتيب هذا النظر في ص 65-66، 92-94، 113-114، 118 إلخ...

وفي ترتيب الأدلة التي هي موضوع النظر يشغل دليل العقل المرتبة الأولى وعلى صحته تتوقف صحة الأدلة الأخرى من كتاب أو سنّة أو اجماع. يقول عبد الجبار: "معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل... ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله"[30]. وبقية الأدلة من كتاب وسنّة واجماع لا تثبت إلا بثبوت الدليل الأول وهو العقل. فالكتاب لا يثبت حجة إلا إذا ثبت أنه كلام عادل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله[31]. فالنظر في الأجسام وحدوثها يولد العلم بحدوث العالم فمعرفة الصانع وصفاته وجواز بعثه الرسل. ومن هنا نتبين عملية ذهاب وإياب في السير الذهني المعتزلي: ذهاب نظري وعقلي أولي لا بد منه يؤدي إلى اثبات وجود الله ومعرفة صفاته وعدله وإثبات النبوة، وإياب شرعي بعد أن تصح الرسالة ويثبت جواز صدورها عن إله عقلي. وهذه أيضا حالة أخرى من الحالات التي ينطبق فيها بوضوح المبدأ الاعتزالي الشهير وهو: العقل قبل ورود السمع[32]. ونفهم أيضا أن تأويل الآيات القرآنية لم يكن من الكماليات بل كان من ضرورات المنظومة الفكرية الاعتزالية. يقول القاضي في خصوص بعض الآيات: "لا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية"[33].

إن قصد القاضي هنا هو اثبات حقيقة النظر والمعارف وتمكين كل انسان عاقل منها ورفع الموانع أمامه بحيث "لا يبقى عذر في ترك المعرفة"[34]. فيكفي كل امرئ أدرك مستوى البلوغ أن ينظر في الأدلة فيؤديه ذلك إلى معرفة الله معرفة عقلية. وإن سبق أن لاحظنا أن علاقة التولد تخرج المعرفة عن كل طابع تحكمي فإن الحرية والمسؤولية الفردية عن الخطإ والصواب لا تعنيان هنا حرية معرفية مطلقة يصل بها الإنسان إلى ما شاء من معارف، فهذا موقف قد يؤدي به إلى الشك وابطال المعرفة.

30- ص 88.

31- ص 88-89 وكذلك 606.

32- يقول القاضي: "سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى. ومعرفة الله لا تحصل إلاّ بالنظر" (ص 69 وكذلك ص 76) ولذلك "كل مسألة تقف صحة السمع عليها، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح" (ص 401).

33- ص 382 و 386، وانظر أمثلة من التأويل ص 226 و261 و 379.

34- ص 54.

وتحيلنا هذه المقدمة المعرفية مباشرة على مجال تطبق فيه وهو الأصل الأول من أصول المعتزلة.

2- التـــوحـــيـــد.

يعرّف القاضي عبد الجبار التوحيد بأنه "العلم بأن ا لله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا واثباتا على الحد الذي يستحقه والاقرار به"[35]. ويتفرع عن هذا الأصل قضية الذات والصفات[36] وتحديد حقيقة الواحد ونفي الثاني عن ا لله[37] وإحالة رؤية ا لله[38] والردود على الفرق المخالفة في أصل التوحيد[39].

ويمكن بسهولة تبين الجانب النظري في هذا التصوّر للإله وذلك في تحديد معنى الواحد وفي مسألة الذات وكيفية استحقاقها الصفات ونفي الرؤية مثلا. فالتحديدات الميتافيزيقية تمليها هنا متطلبات نظرية حتى أن التوحيد يبدو في نظر الاعتزال ضرورة عقلية. ولا نبالغ إذا ما قلنا إن المعتزلي هنا كالفيلسوف لا يترك إلهه حرّا أو غامضا بل يحدده أو يحدد منه الكثير، وبذلك تتم صياغة التوحيد صياغة نظرية.

والآن إذا ما نظرنا إلى وجود الإله ووجود العالم أو العلاقة بينهما فيمكن القول حينئذ إن انطولوجيا الاعتزال والكلام بصفة عامة مزدوجة في أساسها إذ تقوم نظرية الوجود على ايجاد دائرتين متميزتين: وجود قديم ووجود محدَث أو وجود ا لله ووجود العالم تربط بينهما أساسا علاقة الخالقية والعناية، الأولى مجال التنزيه والثانية مجال التجسيم، وهذا بالرغم مما يطرحه قول الشحام بشيئية المعدوم وأبي هاشم بالأحوال واستقلالية القيمة عن التشريع الإلهي في الاعتزال من صعوبات هذه الثنائية مثلما سنرى. وانطلاقا من هذا يمكن أن نفهم التوحيد المعتزلي وما أملاه من حلول في قضايا الصفات وخلق القرآن وإحالة رؤية ا لله: إن أساس التنزيه هنا هو الإفراد عن الجسمية التي تعني الحدوث وتنافي القدم.

35- ص 128.
36- ص 128- 129 و 151 وما يليها و 195 وما يليها.
37- ص 277.
38- ص 232 وما يليها.
39- ص 277 وما يليها.

ويمكن كذلك أن نلمس تمييزا من حيث الحكم المعرفي. فالدائرة الثانية تُعرف بكل من الادراك والنظر، إذ أن وجود الأجسام يدرك ولا يستدل عليه، ويُنظر في الأجسام وفي الأعراض وغيرها ليستدل عليها وبها. إلا أن العقل يستأثر بالعمل في الدائرة الأولى لأنها مجال الوجود والسلوك العقليين والحكمة[40]. فالاستدلال والمعرفة ينطبقان بالدرجة الأولى على الوجود الإلهي، فهو المجال الحقيقي للعلم لأننا نستدل عليه بالنظر في العالم وهنا يلعب مبدأ قياس الغائب على الشاهد دورا أساسيا في الاستدلال[41]، ذلك أن الأساس الذي يصحح هذا المبدأ هو أن "طرق الأدلة لا تختلف غائبا وشاهدا"[42].

وكذلك من حيث الفعل يمكن تمييز دائرتين: فهو إما اختراع يستأثر به الإله (لأنه يستحق كونه قادرا لذاته لا لمعنى القدرة يعلل كونه قادراً) وإما مباشرة أو توليدا ويقتصر على الدائرة الثانية بما فيها الإنسان، فالإنسان لأنه قادر بقدرة محدثة تعلل كونه قادرا -خلافا لله- لا يقدر على الاختراع بل على الفعل المباشر والمتولد، بينما لا يكون فعل الله للأجسام إلا اختراعا[43]. ولعل هذه الخلفية الأنطولوجية تعيننا على فهم فيزياء الاعتزال من اعتماد وتوليد وغيرهما.

3- العــــدل.

يقول القاضي: "إذا قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وانه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجب عليه"[44] ولا يكذب في خبره ولا يجور في حكمه.

ويتضمن هذا الأصل تحليل الحسن والقبيح[45]، وقدرة الله على فعل القبيح وامتناعه عنه[46]، وأفعال العباد وأنها محدثة منهم[47]، وتحليل معنى القدرة والاستطاعة[48]

40- ص 177.
41- ص 151 و 158.
42- ص 157.
43- ص 223.
44- ص 132.
45- ص 305 وما يليها.
46- ص 313 وما يليها.
47- ص 323 وما يليها.

وأنها متقدمة على مقدورها غير مقارنة له[49]، وان الله لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي[50]، ولا أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم[51]، ومعنى الالام[52]، والعوض[53] واللطف[54]، والقرآن وأنه مخلوق[55] والنبوّات[56].

يمكن القول في خصوص الأصل الثاني إن العدل يتعلق قبل كل شيء بالفعل الإلهي ثم يهم الإنسان في حريته ومسؤليته وقدرته وتكليفه. لذلك يمكن أن نجد خلافا بين العدل بالمعنى الحديث والعدل الاعتزالي إذ أننا الآن لا نمر حتما في تحديد ما هو عادل وما هو غير عادل بالمستوى الميتافيزيقي لهذه القضية الأخلاقية والسياسية، بينما نلاحظ في الاعتزال ارتباط العدل الإنساني والدنيوي بالعدل الإلهي. ولذلك ارتبطت الحرية الإنسانية به ودخلت أفعال العباد كمبحث كلامي أساسي تحت هذا الأصل. ولكن هل نفهم حقا الفكر الاعتزالي بهذا التصنيف داخل العدل إلى ما هو أولي وهو العدل الإلهي وإلى ما هو ثانوي أو متفرع عنه وهو العدل الإنساني والإجتماعي؟ لا ينبغي أن ننسى أن هذا التصور للعدل لا يعقل إلا في تصور طبيعي للإله: فكما وقع اخضاع تصور الإله لمتطلبات نظرية في أصل التوحيد يقع في أصل العدل إخضاع السلوك الإلهي لقانون عقلي، وإن كان مبدأ قياس الغائب على الشاهد لا ينطبق دوما في الأصل الأول الذي هو التوحيد لأن اتصاف الذات الإلهية لا تعلّل بالمعاني الزائدة على الذات (بالنسبة إلى صفات الذات) على عكس الذات المخلوقة التي في الشاهد، فهذا المبدأ يملي هنا[57] كل التحديدات في السلوك الإلهي، وبذلك أيضا يتضح لنا إلى أيّة درجة تبلغ عقلنة الإله في الاعتزال والمجال المخصوص بالاستدلال بالشاهد على الغائب.

48- ص 390 وما يليها.
49- ص 396 وما يليها.
50- ص 431 وما يليها.
51- ص 477 وما يليها.
52- ص 483 وما يليها.
53- ص 493 وما يليها.
54- ص 518 وما يليها.
55- ص 527 وما يليها.
56- ص 563 وما يليها وراجع الملاحظة 2.
57- ص 302 و 307 و 344 و 372 الخ.

ولنا أن نلاحظ أمرا آخر وهو أن القول بالعدل كالقول بالتوحيد شامل لكل الفرق الإسلامية لا تجرؤ احداها على وصف الله بالظلم. فأبو الحسن الأشعري (935/324) مثلا حاول ان يبقى على مبدا العدل الإلهي ونفي الظلم عن الله، مع استثاره بالايجاد، في نظرية الكسب الشهيرة[58]. ولكن كما حاولنا تحديد مميزات التوحيد المعتزلي فإنه يمكننا القول إن العدل المعتزلي يتميز عن تصورات العدل الأخرى بايجاد قانون عقلي يخضع له سلوك الإله وسلوك الإنسان على حد سواء. فالحسن حسن والقبيح قبيح سواء تأتيا من الله أو من الإنسان، فمثلا: "الظلم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح من أي فاعل كان، سواء وقع من الله تعالى أم من غيره"[59]؛ والواجب واجب سواء كان على الله أو على الإنسان. ويمكن أن نتبين في التصورين المختلفين للعدل ولعلاقة الله بالعالم بين أهل السنة والمعتزلة نموذجين لعلاقة الإنسان بالملكية. فالله بالنسبة إلى أهل السنة مالك مطلق يتصرف كما يشاء في ملكه ولا يحد شيء من إرادته وحريته، فهو خالق للعالم وملكيته له تعطيه حق التصرف المطلق، وعلى هذا الأساس لا يمكننا وصفه بالظلم حتى لو فعل ما قد يُعتبر قبيحا[60]. بينما لا تكون هذه الملكية لدى المعتزلة مطلقة وإنما هي مقننة بمجموعة من القواعد يتبعها الإله في سلوكه العاقل، فالملكية أو عدمها لا يغيّران في شيء من قبح الظلم، يقول القاضي: "فإنّا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء"[61]، فلا يجوز مثلا أن يكلف الإنسان ما لا يطاق[62]، هذا السلوك

58- انظر عرض القاضي لنظرية الكسب ورده عليها ص 363.

59- ص 478.

60- "فإن قيل ما انكرتم إن ذلك لا يقبح منه لأنه مالك الرقاب وللمالك أن يفعل في ملكه ما شاء، بخلاف الواحد منا"، ص 478 وكذلك ص 483. ويقول الأشعري: "والدليل على أن كل ما فعله فله فعله إنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود. فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء. إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وأتينا ما لم نملك اتيانه. فلما لم يكن البارئ مملوكا ولا تحت آمر لم يقبح منه شيء"، **كتاب اللمع**، نشرة ر. ي. مكارتي اليسوعي، بيروت 1952، ص 71؛ راجع كذلك الباقلاني، **التمهيد**، نشرة الكوثري، القاهرة 1950/1369، ص 138. وكذلك التخصيص بالنعم أجازه الأشاعرة وابطله المعتزلة، البغدادي، **أصول الدين**، ص 152.

61- ص 478.

هو أشبه بسلوك القاضي الذي يحتكم إلى دستور منه بسلوك المالك المطلق. وكذلك يمكننا أن نتصور أن العلاقة بين الله وبين الإنسان تخضع لنموذجين مختلفين للعلاقات الاجتماعية فهي تقترب عند المعتزلة من علاقة حر بحرّ أكثر من علاقة سيد بعبد، وهذا يعني أ ن الاعتزال لا يخلو من نزعة انسانية.

4- الوعد والوعيد.

يقول القاضي: "الوعد... هو كل خبر يتضمن ايصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... والوعيد... هو كل خبر يتضمن ايصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل"[63]. ويتضمن هذا الأصل كذلك مجموعة من معارف وهي: "ان الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وإنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب"[64]. ويتطلب ذلك تحليل الاستحقاق والذم والمدح، والثواب والعقاب وشروطهما[65] والاحباط والتكفير[66] وترتيب المعاصي إلى صغيرة وكبيرة، وسقوط الثواب والعقاب وشروطه[67]، وعقاب الفاسد بتخليده في النار[68]، والشفاعة[69].

إن علاقة هذا الأصل بأصل العدل واضحة حتى أنه يمكن اعتبار الوعد والوعيد فرعا عن أصل العدل وذلك بالحاقه بالنبوات، وفي هذا اقرار بالنسق الاعتزالي: فعلى مستوى السلوك الإلهي لا يكذب الله ولا يخلف وعده ولا وعيده، أما على المستوى الإنساني ففي هذا الأصل اقرار بحريته وبمسؤوليته. ولكن يمكن القول إن طبيعة الوعد والوعيد مزدوجة، إذ يقع الانطلاق من خبر النبوة بالوعد والوعيد ويقع الاستدلال له عقليا.

62- في عدم جواز التكليف بما لا يطاق كما تقول المعتزلة، يبدو الذي يكلف مع العجز في مظهر سيد يرمي بغلامه في السجن ويطالبه لماذا لا يخرج منه. انظر في خصوص عدم تكليف ما لا يطاق ص 400 وما يليها.

63- ص 134-135.

64- ص 135-136.

65- ص 611 وما يليها.

66- ص 624 وما يليها.

67- ص 642 وما يليها.

68- ص 666 وما يليها.

69- ص 687 وما يليها.

وعلينا أن نميز داخل هذا الأصل جانبين: جانب عقلي وجانب قانوني وفقهي. فنرى في الجانب الأول أن سلوك الله هو سلوك كائن عاقل حكيم لا يعبث ولا يظلم. ولا حاجة بنا هنا إلى أن نؤكد على ذلك بل نريد أن نلح على الجانب الثاني، أي القانوني والفقهي. فيمكن أن نلمس فيه صبغة "تعاقدية" بين الله والإنسان. ويبرز هذا الجانب مليّا في التحديدات القانونية المتمثلة في عدة نقاط. الأولى منها هي ترتيب للمعاصي وللطاعات واثبات تفاوتها خلافا لموقف الخوارج الذين لا يقولون في المعاصي بالصغيرة ويثبتونها كبيرة كلها. وتتمثل النقطة الثانية في تفاعل وزني وتقييمي بين المعاصي والطاعات، ومن هنا يأتي الحديث عن الاحباط والتكفير عملا بمبدإ القليل يسقط بالكثير وقياسا للغائب على الشاهد، فيتحدد رصيد المؤمن من الطاعات والمعاصي ويتحدد طابعها الخالص أو الممتزج. وبذلك نصل إلى النقطة الثالثة وهي تحديد الحالات التي يسقط فيها الثواب أو العقاب دون أن يخل بأصل الوعد والوعيد. وتتحدد في نقطة رابعة مقولة الاستحقاق في الثواب والعقاب، وهي مقولة قانونية تلزم الإله نفسه، لأن الاستحقاق غير التفضل الذي لا يشترط سلوكا إنسانيا سابقا عليه. وعلى ذلك تقوم نقطة خامسة سبقت الإشارة إليها وهي التعاقد الطبيعي بين الله والإنسان. وهنا يقع التساؤل عن أساس التكليف: هل إن الله يكلف الإنسان الأفعال الشاقة لما له عليه من نِعَم (وهو موقف أبي القاسم الكعبي)[70]، أم لأنه سيقدم له المقابل من الثواب (وهو موقف عبد الجبار)[71]. ولكن مهما كان الحل فإن الحالتين لا تخرجان عن علاقة تبادلية. ويبدو لنا أن القصد الحقيقي من تحديد هذا الجهاز القانوني والفقهي هو ضمان حتمية في العلاقة بين سلوك دنيوي ومآل أخروي تمليها علاقة لا تعسف فيها. ومن هنا كان من الضروري طرح مشكلة الغفران الإلهي (التي تفاوت فيها البصريون والبغداديون أنفسهم)، ومشكلة الشفاعة التي وردت في النصوص والتي كثيرا ما اعتمد عليها المرجئة. وإن لم يسع المعتزلة انكار هذه الشفاعة فإنهم حاولوا التقليص من مجال تطبيقها (وموقفهم هنا شبيه بموقفهم من المعجزات والكرامات في المجال الطبيعي). فسقوط العقاب هنا متوقف

70- ص 617 وما يليها

71- ص 614 وما يليها.

على أعمال الإنسان وعلى توبته[72]، وإذن على إرادته وحريته لا على سلوك إلهي مبتدإ لا تعليل له من غفران أو اسقاط. فبينما تثبت الشفاعة لدى المرجئة للفساق من أهل الصلاة، لا تثبت عند المعتزلة إلا للتائبين دون الفساق[73]. وعلى هذا الأساس يرفض المعتزلة هنا أيضا موقف الإرجاء[74]. إذ أن الإرجاء بالغفران والشفاعة غير المقننين يهدد هذه العلاقة الحتمية في الوعد والوعيد بين السلوك الدنيوي والجزاء الذي لا يمكن توقعه منذ الآن.

وكما أمكننا في خصوص العدل الربط بين المستويين الإلهي والإنساني، يمكننا كذلك أن نطرح هنا قضية فعالية العقيدة والمذهب على المستوى الفردي والمستوى الإجتماعي. ذلك أنه إن كان أصل الوعد والوعيد مقولة دينية تنظم السلوك الإلهي في خصوص المآل الإنساني وتربطه بسلوك دنيوي فإنه يتوقع أن يكون لهذا الأصل تأثير سيكولوجي بموجب النسق الاعتزالي الملزم للإله وللإنسان بقانون معين. ثم إن ربط الإيمان بالعمل يتوقع له تأثير دنيوي مباشر لأن الإنسان عاقل ينشد ما هو نافع ويهرب ممّا هو ضار، فنترقب أن يسلك في المجتمع حسب ما يتوقعه من مآل تمكنه من توقعه التحديدات القانونية والفقهية التي سبقت الإشارة إليهما[75].

5- المنزلة بين المنزلتين.

يعرّف القاضي هذا الأصل بأنه "العلم بأن لصاحب الكبيرة اسما بين الإسمين[76] وحكما بين الحكمين"[77]. فلا هو كافر ولا مؤمن وإنما فاسق. ويميز داخل هذا الأصل جانبا شرعيا وهو الكلام في مقادير الثواب والعقاب الذي لا تعلم عقلا، كأن يكون مثلا ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض الآخر أو عقاب بعض المعاصي

72- ص 614 وما يليها، وانظر تحليل معنى التوبة وشروطها ص 789 وما يليها. والله لا يغفر المعاصي عند البغداديين، بينما يقبل معتزلة آخرون التوبة، ص 644-646.

73- ص 688.

74- ص 650 و 672 وما يليها.

75- يقول نللينو عن مرتكب الكبيرة: "ذلك النزاع الذي لم يعن حالة المذنب في الحياة الآخرة فحسب، بل كانت له نتائج خطيرة من الوجهتين العملية والسياسية" وذلك في اعتباره كافرا وفي وجوب الثورة على خلفاء بني أميّة"، بحوث في المعتزلة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة، 1964، ص 173-198.

76- أي المؤمن والكافر.

77- ص 137-697.

أعظم من البعض الآخر (ومن هذه الناحية يمكن ربط المنزلة بين المنزلتين بالنبوّات)، وجانبا عقليا هو التكفير والاحباط عند تفاوت العقاب والثواب، أي "أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر في جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطا في جنب ذلك العقاب"[78]. ويتضمن هذا الأصل تحليل معاني الإيمان[79] والكفر[80] والنفاق[81] والفسق[82] والعذاب[83] والقيامة[84] إلخ... ويخضع أيضا لمبدإ قياس الغائب على الشاهد[85].

ولا يخفى على أحد أهمية هذا الأصل في تحديد موقف المعتزلة، إذ يُرجع إليه جل مؤرخي الفرق كالشهرستاني[86] والقاضي عبد الجبار نفسه تأسيس الاعتزال في حادثة اعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن البصري في خصوص مرتكب الكبيرة[87]. وربما لا يخلو ذلك من مبالغة في إضفاء الأهمية على حادثة اكتسبت أبعادا رمزية، إذ لا يجب أن نغفل -كما هو معروف- عن وجود استمرارية ما في التقليد المتمثل في اعتبار الاعتزال امتدادا لموقف القدرية[88].

وكما يقول عبد الجبار فإن هذه مسألة في الأسماء والأحكام[89] ترتبط أشد الارتباط بأصل الوعد والوعيد، والارتباط يقع هنا على أساس الأهمية التي يكتسبها تحليل مفهوم الإيمان. فقد رأينا في أصل الوعد والوعيد الجوانب القانونية في ترتيب الطاعات والمعاصي بما فيها الكبيرة. وكون هذه المسألة في الأسماء يتطلب تحليل معاني

78- ص 138.
79- ص 707 وما يليها.
80- ص 712 وما يليها.
81- ص 714.
82- ص 715.
83 - ص 730 وما يليها.
84 - ص 734 وما يليها.
85- ص 138.
86- **الملل والنحل**، منشور بهامش **الفصل** لابن حزم، القاهرة، 1317، ج 1 ص 60.
87- ص 137-138. في خصوص الأصل في تسمية المعتزلة، راجع نللينو، **المرجع المذكور**، ص 173-198.
88- يذهب نللينو إلى وجود اعتزال سياسي بمعنى الحياد السياسي إزاء الفريقين المتنازعين في مسألة الفاسق في القرن الأول، وهذا الاعتزال السياسي سابق على الاعتزال الكلامي الذي يمثل استمرارا لقدرية القرن الأول، **المرجع المذكور**، ص 191-192.
89- ص 137 و 697.

الإيمان والكفر والنفاق والفسق تحليلا دقيقا. ويتوقف على هذا المستوى الإسمي تحديد حكم شرعي يتعلق بمعاملة الفاسق اجتماعيا ومآله أخرويا. وبذلك يرتبط هذا الأصل بالوعد والوعيد. ويستأثر معنى الإيمان بأهم التحليلات إذ على ازدواجيته (عقيدة وعمل) يمكن للاعتزال أن يوجد الأساس النظري للحلقة الوسطى للفاسق. ففي المنزلة بين المنزلتين كما يقول القاضي عبد الجبار فكرة توسط شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه[90]. والفاسق يشارك المؤمن في عقيدته ويخالفه في عمله بينما يخالف الكافر في عقيدته ويشاركه في عمله. وبذلك لا تبرز الأبعاد اللغوية فقط بل تبرز كذلك الأبعاد النظرية. ولكن كثيرا ما ننسى أن هذا التدقيق النظري وإيجاد منزلة وسطى -حتى إن اقتصرنا على المستوى الصوري- قد سبق للحسن البصري (م 720/110) أن أثبته في معنى النفاق، وإن كان النفاق يختلف من حيث المحتوى عن الفسق لأنه اسرار لخلاف ما يظهر. ولذلك نرى القاضي مثلا يرجع النفاق إلى الكفر فلا يميز موقف الخوارج وذلك بالاعتماد على نقاش جرى بين الحسن البصري وعمرو بن عبيد[91].

6- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول القاضي: "أمّا المعروف، فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دُل عليه... وأمّا المنكر، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دُل عليه"[92] . ولا خلاف هنا في كون هذا الأصل واجبا، وإنما الخلاف في ما إذا كان وجوبه يعلم عقلا أو سمعا. وهنا يتبع القاضي حل أبي هاشم في أنه يعلم سمعا[93]. ويتضمن هذا الأصل الشرائط التي يتوقف عليها وجوب العمل بهذا الأصل[94]، وتقسيم المنكر والمعروف[95]، وتقسيم

90- ص 137.

91- ص 714، هذا بالاضافة إلى أن النفاق والفسق عبارتان قرآنيتان، فقد وردت عبارة النفاق مثلا في سورة التوبة (IX)، 77، 97، 101؛ وعبارة الفسق مثلا في سورة الأنعام (VI)، 121، 145.

92- ص 141.

93- ص 142 و 742 وما يليها.

94- ص 142.

95- ص 745 وما يليها.

الأمر والنهي إلى ما لا يقوم به إلاّ الإمام وإلى ما يقوم به كافة الناس[96]، ومبحث الإمامة[97]، والقضاء والقدر[98]، والآجال[99]، والأرزاق[100]، والأسعار[101]، إلخ...

إن هذا الأصل يطرح علينا مشكلة أساسية وهي تحديد من له حق الإشراف على سلوك الغير: هل هو مستوى السلطة السياسية وحدها أم مستويات فردية واجتماعية أخرى؟ وهنا أيضا يقدم لنا القاضي تقنينا للعمل بهذا المبدإ وتحديد شروطه. وحتى عندما يقسّم الأمر والنهي إلى مشمولات الإمام وإلى ما هو مشاع لكل الناس فإنه يقول: "إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى"[102]. ويجعل هذا الأصل من فروض الكفايات، ويحدد مستويات التدخل: بالقلب أم باللسان أم باليد أم بالسيف ، وحالات الخروج عن السلطان الجائر. وهذا يذكرنا بحالة من جذرية عقلية تتعلق بالممارسة أعطت الفرصة لأن يُعاب على المعتزلة تعصّبهم، إذ لم يقف العمل بهذا المبدإ عند مستوى السلوك الفردي مثل تهديد واصل بن عطاء لبشار بن برد وعمرو بن عبيد لعبد الكريم بن أبي العوجاء، بل شمل حتى الأمور التي فيها خلاف في العقائد كحمل الناس على القول بخلق القرآن.

خـــلاصـــة.

حاولنا انطلاقا من شرح الأصول للقاضي عبد الجبار تحديد المنظومة الاعتزالية وابراز ما يبدو لنا أنه من أخص أوصافها. و لم نشر إلى الأبعاد السياسية في مواقفهم التاريخية أو من خلال الالتزامات السياسية لأصولهم الخمسة[103]، بل تناولناها من حيث منظومتهم الفكرية.

96- ص 148.
97- ص 749 وما يليها.
98- ص 770 وما يليها.
99- ص 780 وما يليها.
100- ص 784 وما يليها.
101- ص 788 وما يليها.
102- الرجوع إلى الإمام أولى وليس واجبا، ص 148.
103- في خصوص العلاقة بين نشأة الاعتزال والأحزاب السياسية والخلفيات السياسية للأصول الخمسة راجع الملاحظة 88 أعلاه؛ نللينو، المرجع المذكور، ص 183 وما يليها؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت 1969، ص 290-295؛ عبد الستار راوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت 1980/1400، ص 442 وما يليها؛ محمد عابد

ويمكن مما لاحظنا في خصوص النظر والمعرفة ومن خلال القول بنصب الأدلة وارتباط الأدلة بالمدلولات وارتباط النظر بالمعرفة عن طريق التوليد أن نستنتج أمرين هما: أولا واقعية دلالية تفرض نفسها على العقل في عملية استدلاله، وثانيا علاقة بين النظر والعلم تخضع لنموذج فيزيائي، وذلك واضح من خلال علاقة التوليد، وإن كان لا يُتصور اعتماد (اي فعل في جسم) في توليد العلم[104].

أمّا على المستوى الميتافيزيقي، فقد أكدنا على الطابع المعقلن للإله وازدواجية الأنطولوجيا. ولكن يمكننا كذلك أن نبرز في علاقة الله بالعالم إن المسألة الأساسية هنا هي علاقة الإرادة والخلق الإلهيين بالواقع. فبينما يثبت الأشاعرة تطابقا بينهما بحيث لا يفلت أي قطاع من الواقع من الإرادة الإلهية يثبت المعتزلة تفاوتا بينهما، فالقبيح والمنكر لا يريدهما الله وإن أنجزهما الإنسان. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القدرة الإلهية التي تحتكر الإيجاد كله في نظر الأشاعرة بينما يبقي المعتزلة على جزء من الإيجاد يختص به الفعل الإنساني. وهذا يعود إلى ما بيناه من خضوع التحديدات الميتافيزيقية لاختيارات عقلية معيّنة.

أمّا على المستوى الأكسيولوجي (اي من حيث القيمة) فيمكننا أن نستنتج من خلال قيم الحسن والقبح والواجب واقعية قيمية تشمل السلوك الإنساني والسلوك الإلهي على حد سواء، فيحسن من الله ويقبح منه ويكون ظالما لو أنه...[105]. وهنا يخضع السلوك الإلهي ايضا لمتطلبات عقلية تنجر عنها بالنسبة على أصلي العدل والوعد والوعيد التبعات التي أشرنا إليها. ولكن إن أمكن أن نجد وراء الواقع الدلالي فعلا إلهيا يتمثل في نصب الأدلة فإنه يصعب ن نجد وراء الواقع القيمي فعلا إلهيا يُشرّع قيم الحسن والقبح بقطع النظر عن تنزيل شرع أو عدم تنزيله. وبعبارة أخرى يصعب أن نقول إن هذه القيم -التي بموجبها أمكن للمعتزلة الإيجاب على الله وإلزامه

الجابري، "العقلانية العربية والسياسية، قراءة سياسية في أصول المعتزلة"، في الوحدة، السنة الخامسة، العدد 51 (كانون الأول 1988/جمادى الأولى 1409)، ص 65-68؛ محمد حمود، "الفكر السياسي عند المعتزلة"، في الفكر العربي، العدد 22، السنة الثالثة (سبتمبر-اكتوبر 1981)، ص 344-363؛ W. M. WATT, "The political attitude of the Mu'tazilah", in: *J.R.A.S.*, 1963, Parts 1 and 2, p. 38-57.

104- "القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا باعتماد، والاعتماد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد"، ص 91.

105- ص 629.

بسلوك أخلاقي- هي من خلقه. فالواجب مثلا لا يجب بايجاب مُوجب. وإن كان استنتاجنا هذا صحيحا فإنه يثير حتما مشكلة عقدية إذ توجد بذلك "أشياء" غير مخلوقة لله وهي هذه القيم. وهي مشكلة أثارها كذلك القول الإعتزالي بشيئية المعدوم الذي ألزم المعتزلة من أجله القول بقدم العالم.

ويمكننا أن نستنتج أمرا آخرا وهو تعميم إلى درجة ما لعلاقة سببية كان منطلقها المجال الفيزيائي، التي ترتبط فيها الأسباب بالمسببات ارتباطا ضروريا، وقع نقل نموذجها إلى المجال المعرفي وهو توليد المعرفة عن النظر. ولكن هذه العلاقة تعمل ايضا في مجال أخلاقي وفقهي وهي الإرادة التي لمسناها لدى المعتزلة في إيجاد علاقة قانونية ضرورية بين السلوك الدنيوي والمآل الأخروي، بين سلوك الإنسان واستحقاقه الجزاء، هذه العلاقة التبادلية التي تحث الإنسان والتي يجب على الإله العاقل مراعاتها. وتأكيدا لذلك فإنه كان بإمكاننا استنتاج كل هذا من موقف أهل السنة المناقض لهذه الحلول، إذ نجد عند هؤلاء الانشغال بقطع العلاقة الضرورية وذلك بالقول بالعادة ونفي التوليد في الأفعال العملية والمعرفية أو إدخال الغفران والشفاعة في الوعد والوعيد. وندرك بذلك كم يختلف تصور أهل السنة للإله عن تصور المعتزلة له، اختلاف إله الإرادة عن إله العقل.

وعلينا أن نتساءل في الأخير عما نعنيه عندما نصف المعتزلة بالعقلانية. رأينا لا محالة إلى أية درجة تعمل هذه النزعة المعقلنة للإله في وجوده وسلوكه، وفي العالم: في طبيعته وفي سلوك الإنسان. ولكن أرى أنه من الأجدر بنا لفهم روح الاعتزال أن ننطلق من هذه الواقعية التي تبيناها في مجالات ثلاثة على الأقل (بالاضافة إلى الواقع الاقتصادي)[106]: فيزيائي-سببي، ومعرفي-دلالي، وعملي-قيمي. وربما أمكننا أن

106- ويمكن كذلك إضافة واقع اقتصادي يفسر به غلاء الأسعار ورخصها حسب العلاقة بين توفر شيء فتقل حاجة الناس إليه وبين قلة ذلك الشيء وازدياد الحاجة إليه. والله يتدخل هنا لا للتسعير وإنما في إقلال الشيء أو التكثير منه، بينما يمكن للسلطان أن "يسرم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم". يقول القاضي في الرخص والغلاء: "ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى"، ص 788. راجع كذلك:

D. GIMARET, Les théologiens musulmans devant la hausse des prix, in *Journal of the Economic an Social History of the Orient*, vol XXII, Part III, October 1979, p. 330-338.

نستخرج من كل ذلك وعلى مستوى أعمق نموذجا ذهنيا لا يخلو من آلية تخضع لها تلك الواقعيات. وهذه النزعة الواقعية -التي كان القصد منها ابعاد كل تعسف وتحكم ينافي العقل وإضفاء استقلالية على الواقع- تثبت أولا وبالذات واقعا معقولا قابلا لعقلنة يكون فيها لمبدأ قياس الغائب على الشاهد دور أولي، بحيث أن العقلانية الاعتزالية تسلّم بهذه الواقعية ولا تعني أبدا تشريعا حرا للعقل.

وإنا نجد موقفا شبيها بذلك في خصوص الرزق، فبينما يرى الأشاعرة أن كل الأرزاق من عند الله يستثني منها المعتزلة ما هو حرام ويرون أن الرزق يزيد بالطلب وينقص بالتواني، البغدادي، كتاب أصول الدين، ص 144.



من التصورات الكلامية للإنسان.

تبدو مسألة الإنسان وطبيعته وأفعاله ومصيره في نظرنا من المباحث الأساسية التي كان على المتكلمين الخوض فيها نظرا إلى منزلتها الأساسية، ولا يزال هذا المبحث -رغم بعض الدراسات[1]- في حاجة إلى البحث، خاصة وأنّه يهمّ التصوّر الفلسفي نظرا لتقاطع الأسئلة المطروحة في التقليد الكلامي والتقليد الفلسفي. ولذلك سأحاول في هذا العرض الوجيز تحديد تصوّرات بعض المتكلمين الأوائل للحقيقة الإنسانية، وخاصة منهم المعتزلة. وتعكس هذه التصورات حتما خلفيات نظرية مرتبطة بالحلول المقترحة في مباحث علم الكلام التقليدية الأخرى: فلا يمكن فصل الأنتروبولوجيا عن الفلسفة الإلهية أو الطبيعية أو المعرفية في نسق من الأنساق الكلامية. لذا كان من الواجب علينا أن نشير إلى بعض هذه الخلفيات.

وستتنوع هذه التصورات للحقيقة الإنسانية فتشمل تصوّرا ماديّا بحتا ينكر أية حقيقة غيبية للإنسان، وهو موقف أبي بكر بن كيسان الأصمّ وتصوّرا ثنائيا مجسّما،

1- انظر مثلا أبو ريده، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة 1365/1946، ص 99-112؛ علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف، القاهرة، 1369/1949، ص 81-85؛ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، بيروت، 1391/1971، ص 309-316؛ ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، مطبعة الرابطة، 1951، II، ص 74-86، و

NADER Albert N., *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, 1956, pp 268-282; FAKHRY M., The Mu'tazilite view of man, in *Recherches d'islamologie*, Louvain, 1977, pp 107-121; DAIBER H., *Das Theologisch philosophische System des Mu'ammar Ibn cAbbâd As-Sulamî*, Beirut, 1975, p 339; FRANK R. M., *The Metaphysics of created Being according to abu l-Hudhayl al-'Allâf*, Istanbul, 1966, pp 27-38; PETERS J. R. T. M., *God's Created Speech*, Leiden, 1976, pp 159-168; BERNAND M., *Le problème de la connaissance d'après le Mugni du Cadi 'Abd al-Gabbâr*, Alger, 1982, pp 109-121; MASSIGNON L., *La passion de Hallâj*, Paris, 1975, III, pp 19-24.

كهشام بن الحكم، وتصوروا موحدا ومجسما كأبي الهذيل العلاف وابراهيم النظام، رغم الخلافات الجوهرية بينهما، وموقفا ثنائيا مروحنا انفرد به معمّر بن عبّاد السلمي.

I – أبو بكر بن كيسان الأصمّ (م 200 هـ / 815 م)

لم تحفظ لنا كتب المقالات والفرق ما يمكننا من التعرف على مذهب الأصمّ بصفة دقيقة، ومع ذلك فيمكن القول إن هذا المعتزلي[2] لا يؤمن بالحقائق الغيبية ويلتزم بالوقوف عند المحسوس وإن تصوّره للإنسان يقوم على خلفية طبيعية.

1– فلسفته الطبيعية.

يقوم تصوّر الإنسان عند الأصم على خلفيّة مادية وحسية، فهو لا يعترف إلاّ بوجود يدرك بالحس[3] فلا وجود إذن إلا للجسم "الطويل العريض العميق"[4]. وعلى هذا الأساس سينفي أبو بكر وجود الأعراض[5] التي قال غيره من المتكلمين بوجودها إلى جانب الجوهر الفرد أو الجسم، نظرا إلى وظيفتها في طبيعياتهم. فلا توجد في نظره حركة ولا سكون يقومان بالجسم، بل لا يوجد إلا متحرك وساكن[6].

2– البغدادي، **الفرق بين الفرق**، نشرة محمد بدر، القاهرة 1328/1910 ص 95؛ وقد ناظر هشاما بن الحكم وأبا الهذيل العلاف، ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، بيروت، 1380/1961، ص 56–57؛ وراجع كذلك:

Van ESS J., Lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme, *Revue des Etudes Islamiques*, Hors série, extrait des tomes XLVI/ 2-1978, XLVII / 1-1979

ص 78 وما بعدها.

3– "لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي"، ابن حزم، **الفصل**، القاهرة، 1317، V، ص 74؛ الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، القاهرة، 1389/1969، II، ص 26 ؛ و Van Ess، **المقال المذكور**، ص 91.

4 – "لا أثبت إلا الجسم العريض العميق"، الأشعري، **المرجع المذكور**، ص 35.

5 – البغدادي، **أصول الدين**، استانبول، 1346/1928، ص 36؛ **الفرق**، ص 95؛ راجع:

TRITTON, A. S., *Muslim Theology*, London, 1947, p. 12

6– الأشعري، **المرجع المذكور**، ص 35–36؛ البغدادي، **أصول الدين**، ص 36–37؛ ابن حزم، **المرجع المذكور**، ص 55–56. وكذلك الشأن بالنسبة إلى بقية الأعراض من فعل وقيام وقعود وافتراق واجتماع ولون وصوت وطعم ورائحة، (الأشعري، **المرجع نفسه**) ولا ندري على وجه التدقيق هل أنه نفى الأعراض مستقلة عن الجسم أم أنه نفاها على الاطلاق (**المرجع المذكور**، ص 36).

2- تصوره للإنسان

إن كان الأصم ينكر وجود ما لا يدرك بالحس فهو ينكر وجود نفس أو روح للإنسان غير جسده[7] يمكن أن تكون موضوع إدراك عقلي يفلت من إدراك الحواس. فلا وجود لأي طور يتجاوز طور المحسوس. يقول الأصمّ "ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده، والنفس هي هذا البدن بعينه لا غير"[8]. فلماذا نتحدث إذن عن نفس إلى جانب البدن؟ إن عبارة "نفس" هنا لا تخص الكائن الحيّ بمعنى أنها قوة خفيّة تحرّكه، بل هي لا تفيد إلاّ تأكيدا لحقيقة البدن، مثل أن نقول: "هذا البدن نفسه"[9]. فالإنسان هو هذا الجسد الذي نراه لا غير، وهو جوهر واحد لا ازدواجيّة فيه تجمع بين نفس أو روح مزعومة[10].

II- هشام بن الحكم (م 179هـ/796)

نجد لدى هشام الذي ينتسب إلى الإمامية[11] فلسفة طبيعية ذات نزعة تجسيمية واضحة لا يستند إليها تصوّره للإنسان وحده بل وكذلك تصوّره للإله.

1- فلسفته الطبيعية.

تنطلق هذه الفلسفة من موقف أساسي يتمثل في القول بأنه ليس في العالم إلا جسم، وحتى ما اعتبره المتكلمون أعراضا ليس إلا أجساما: فالألوان والحركات أجسام لا غير. ذلك أن اللون ليس له إدراك خاص مستقل عن إدراكنا للجسم حتى نعترف بوجوده وجودا مستقلا عن الجسمية. فلم نقل بوجود اللون إلا من حيث وجدناه في جسم. فاللون والجسم متلازمان فلذلك ستلزم اللون الأبعاد الثلاثة من

7- ابن حزم، المرجع المذكور، ص 74. وسينفي الأصمّ كذلك القدرة باعتبارها عرضا (البغدادي، الفرق، ص 96). وانظر رد ابن حزم على الأصمّ انكاره النفس (المرجع المذكور، ص 74-75).

8- الأشعري، المرجع المذكور، ص 29.

9- المرجع نفسه.

10- المرجع المذكور، ص 26 و 331؛ و TRITTON، المرجع نفسه.

11- ابن حزم، المرجع المذكور، ص 56؛ عبد الله نعمه، هشام بن الحكم، بدون مكان، 1959/1378، ص 34-47؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 74-78؛ و MADELUNG W., Hisham B. AL HAKAM, *E I.* 2, III, p. 513-515.

طول وعرض وعمق[12]، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الحركة. ولذا فإن قيل إن هشاما والنظام اتفقا في التجسيم وفي نفي الجوهر الفرد وفي القول بالطفرة[13] فإنّ هشاما يبدو موغلا في التجسيم إلى درجة اعتبار الحركة جسما وهذا ما لم يفعله النظام الذي أبقى على الحركة حقيقة لا جسمانية[14].

2- فلسفته الإلهية.

يجعل هشام هذه النزعة التجسيمية تشمل الله: فالله في تصوّره "جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار... كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ومجسة، لونه هو طعمه، وهو رائحته، وهو مجسته، وهو نفسه... وإنّه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد"[15]. وإلى جانب هذا التجسيم الواضح لن يعترف هشام لله بأية قدرة خارقة للعادة، على الأقل فيما يخص ادراكه. فالله يعلم ما لا نعلم لقدرة تفوق قدرة الإنسان لا محالة، ولكن لها تفسير لا يخرج عن كونه طبيعيا ويتمثل في القول باتصال شعاع من الله يماس ما وراء الأجسام ويخرق الأرض الى عمقها فيستطيع بذلك ادراك "المغيبات"، ولولا مماسة شعاعه لما وراء الأجسام السائرة لما رأى ما وراءها ولا علمها"[16].

12- ابن حزم، **المرجع المذكور**، ص 66. وراجع عن آراء هشام الطبيعيّة، عبد الله نعمه، **المرجع المذكور**، ص 155-173؛ TRITTON، **المرجع المذكور**، ص 77.

13 - يثبت مؤرخو الفرق في خصوص العلاقة بين هشام والنظام مخالطة الثاني للأوّل، ولا ندري في ما تأثر به على وجه الدقة، ويبدو على كل حال أن هشاما أجاز كالنظام وطبقا لنزعته المجسمة مداخلة الأجسام بعضها بعضا (البغدادي، **الفرق**، ص 50-51). وراجع عن العلاقة بين النظام وهشام، عبد الله نعمه، **المرجع المذكور**، ص 90-95.

14 - ابن حزم، **المرجع نفسه**. ويختلف هشام عن النظام في كونه لم يرجع السكون إلى الحركة بل احتفظ به متميّزا عنها (**المرجع المذكور**، ص 56).

15 - الأشعري، **المرجع المذكور**، I ص 281 و 106-108. لعلّ هشاما تأثر في ذلك بالثنويّة وخاصة بالديصانيّة (راجع MADELUNG ، **المرجع المذكور**، ص 513-514).

16 - البغدادي، **الفرق**، ص 49. إنّ موقفه هنا شبيه جدا بموقف هشام بن سالم الجواليقي الذي ذهب إلى أن "معبوده على صورة الإنسان ولكنّه ليس بلحم ولا دم، بل هو نور ساطع بياضا وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان" (**المرجع المذكور**، ص 51). وهذه نزعة مجسّمة واضحة لا تنطبق على الله وحده بل وكذلك على أفعاله وأفعال العباد لأنّه لا شيء في العالم إلا الأجسام (**المرجع المذكور**، ص 52). وراجع عن إلهيّات هشام المجسّمة، عبد الله نعمه، **المرجع المذكور**، ص 118-125؛ TRITTON، **المرجع المذكور**، ص 75-76.

3 ـ تصوره للإنسان

إن طبيعة الانسان ثنائية في تصوّر هشام، فهو عنده شيئان: بدن وروح، ولكن لا اعتبار في نظره للبدن لأنه موات، بل الروح هي الفاعلة الحساسة الداركة دون الجسد، وهذه الروح كالإله ذات طبيعة نورانية[17]. لا محالة تشبه مقالة هشام هنا مقالة النظام في أولوية الروح على البدن[18]، الا أن النظام، مثلما سنرى ذلك، لا يطلق اسم الإنسان الا على الروح لا على مجموع الروح والبدن كما هو الشأن بالنسبة الى هشام[19].

III ـ النظام (م 231 م / 845)

يتسم فكر النظام بنزعة مجسمة وديناميكية في الوقت نفسه[20]، ويتراءى ذلك في فلسفته الطبيعية وينعكس على تصوّره للإنسان ولأفعاله وإدراكه.

1 ـ فلسفته الطبيعية

لا يعترف النظام الا بوجود الأجسام، حتى ما اعتبره غيره عادة اعراضا رأى فيه النظام أجساما لطيفة: كالألوان والطعوم والروائح[21] والأصوات والحرارة والبرودة

---

17 ـ الأشعري، المرجع المذكور، II ،ص 26؛ البغدادي، الفرق، ص 51؛ القاضي عبد الجبار، المغني، القاهرة، 1965/1385، XI ص 310؛ عبد الله نعمه، المرجع المذكور، ص 174-176.

18 ـ عبد الجبار، المرجع نفسه.

19 ـ وإننا نرجح كذلك أن هشاما بن الحكم لم يثبت إلاّ الأجسام وحدها (الأشعري، المرجع المذكور، II ص 37) بل أثبت كذلك الصفات التي ميزها عن الأعراض، (المرجع المذكور، ص 56-57) والتي لها طابع لاجسماني (incoporel) إذ هي معان قائمة بالأجسام لا أشياء لأنّ الشيء هو الجسم (المرجع نفسه وكذلك ص 36)، وهو يختلف في ذلك جذريا عن قولين لاحقين: القول الاعتزالي بشيئيّة المعدوم والقول الأشعري بأنّ الشيء هو الموجود لا غير. وهذا ينطبق على أفعال الإنسان من حركة وقيام وقعود وإرادة وكراهة وطاعة ومعصية، والتي هي صفات لجسم الإنسان لا هي جسمه ولا هي غيره (تماما مثل الصفات بالنسبة للذات الإلهية في تصوّر ابي الحسن الأشعري: والتي هي معان قائمة بالذات زائدة عليها لاهي هو ولا هي غيره). أما في خصوص الحركة والسكون فإنه إن كان يثبت الحركة معنى فهو لا يثبت السكون معنى (المرجع نفسه). ربما كان يحدّ السكون على أنه عدم الحركة فلا يحتاج إلى أن يثبته معنى. ويربط الأشعري هذا القول بأصحاب الطبائع من المتقدمين الذي ذهبوا إلى أن العالم كان ساكنا متحركا، والحركة معنى والسكون ليس بمعنى (المرجع نفسه).

20 ـ "العالم إمّا جسم أو حركة" (البغدادي، أصول، ص 46.)

والرطوبة واليبوسة وحتى الخواطر والعلوم والارادات والاستطاعة[22]. والأرجح أن النظام تصوّر الجسم الكثيف متألفا من مجموعة هذه الأجسام اللطيفة[23]. وإذا كانت كلّ الأشياء أجساما فإننا نفهم كيف مثل ما عبّر عنه النظام بـ "المداخلة" مفهوما مركزيا في فلسفته الطبيعية، بدونه لا نفهم كيف تتواجد كثرة الأجسام هذه في حيّز واحد[24]، فلا يحتاج حينئذ الى القول بالمجاورة التي تتطلب صلادة دنيا لجسمين تمنعهما من أن يشغلا حيزا واحدا (مثلما ذهب إليه القائلون بالجوهر الفرد ومثلما سيذهب إليه ابن حزم كذلك)[25]. وينتج عن قول النظام بجسمية الألوان والطعوم والأصوات وغيرها ضرورة تمييز هذه الأجسام بعضها عن بعض[26]، خاصة وأنها تشغل مكانا واحدا، فوجب أن تختلف في نوعيتها وأن توجد بينها فوارق بدونها يستحيل تمييزها[27].

---

21 ـ إلى هذا الحدّ يتفق النظام وهشام بن الحكم، إلاّ أن الثاني سينكر على الأوّل مبالغته في اعتبار العلوم والإرادات والحركات أجساما (البغدادي، **الفرق**، ص 122؛ الإيجي، **المواقف وشرح الجرجاني**، القاهرة، 1286، ص 621؛ TRITTON ، **المرجع المذكور**، ص 92-93.

22 ـ البغدادي، **أصول**، ص 27، 46، 50، 54؛ **الفرق**، ص 122؛ الأشعري، **المرجع المذكور**، ص 38، 88-89؛ ابن حزم، **المرجع المذكور**، V ، ص 60؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، منشور بهامش **الفصل** لابن حزم، I ، ص 71.

23 ـ وذلك على غرار النجار. ويتفق ذلك ورفضه القول بالجزء الذي لا يتجزأ (انظر البغدادي، **أصول**، ص 46؛ الإيجي، **المرجع المذكور**، ص 355 حيث يردّ على هذا القول).

24 ـ البغدادي، **الفرق**، ص 114، 121، 122؛ **أصول**، ص 46؛ الأشعري، **المرجع المذكور**، ص 38. ويبدو أن النظام هو أوّل من قال بالمداخلة (البغدادي، **الفرق**، ص 114) إذ أنه على افتراض أخذه عن هشام بن الحكم القول بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات أجسام (البغدادي، **الفرق**، ص 113-114، 123) فإنّ هشاما لم يُجز المداخلة (**المرجع نفسه**، ص 114؛ الإيجي، **المرجع المذكور**، ص 621؛ راجع كذلك الشهرستاني، **المرجع المذكور**، I، ص 71)

25 ـ ذلك أن ابن حزم يثبت الأجسام والأعراض ويميّز بينهما، فلا يتمّ تواجد الجسمين إلاّ بالمجاورة بينما لا تصحّ المداخلة بين أجسام وأعراض (**المرجع المذكور**، V، ص 61؛ البغدادي، **أصول**، ص 46)؛ وانظر كذلك الإيجي الذي يردّ على القول بالمداخلة (**المرجع المذكور**، ص 448) ويبدي حذره في نسبة القول به إلى النظام: "أمّا النظام فقيل إنه جوّزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار إليه من أن الجسم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد إذ لا بدّ حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها وإمّا أنه التزمه وقال به فلم يعلم" (**المرجع نفسه**).

26 ـ البغدادي، **أصول**، ص 54.

27 ـ نلمس هنا نزعة النظام إلى عدم الاعتراف بإمكانية وجود الأعراض وجودا مستقلا كما هو ممكن عند العلاف الذي يقول: "سمّيت المعاني القائمة بالأجسام أعراضا لأنّها تعترض في الأجسام وتقوم بها" (الأشعري، **المرجع المذكور**، II، ص 56-57)، فهو ينكر أن يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم.

ولكن إن كان ما اعتاد المتكلمون اعتباره أعراضا هو في نظر النظام أجسام فهذا لا يعني انه ابطل وجود الأعراض على الاطلاق[28]، الا انه لم يثبت الا عرضا وحيدا وهو الحركة[29]. هذه الحركة شاملة ودائمة، مما يبرز نزعة شبيهة بالهيرقليطية او بالاحرى بالرواقية. كلّ شيء متحرك، حتى ما نتوهمه سكونا وما نقول بموجبه إن جسما ما كائن في مكان واحد وقتين متتاليين ليس في واقع الأمر الا حركة اعتماد، وذلك يعني أنّ الجسم في المكان نفسه وقتين[30]. فالسكون من جنس الحركة وهو لا يخرج عنه[31]. ولا نفهم كيف يتحرك الجسم في المكان نفسه وقتين ما لم نقل إن الحركة هنا لا تعني حركة نقلة بقدر ما تعني بالأساس "مبدأ تغيّر ما"[32]، وإنّ الحركات المتعدّدة يجمعها جنس واحد[33]. وفي المقابل إذا قلنا بتعدّد الأعراض فبمعنى أنّ الحركة تشمل كلّ هذه الأعراض: "فالأعراض كلها حركات وهي من جنس واحد"[34].

إن الواقع يبدو لدى النظام زاخرا متحوّلا مستحيلا أبدا، لأنّ الحركات أعراض والأعراض لا بقاء لها[35]. وربّما ساير هذا التصوّر الإيمان بتعقد الواقع وصعوبة معرفته، ولعلّ ذلك هو السبب في أن يجد الشكّ مكانته في فلسفة النظام المعرفية[36]، ولعلّ ذلك لم يخل من تأثير في فكر تلميذه الجاحظ.

2 ـ أنتروبولوجية النظام

اذا كان الأصمّ قد ذهب الى أن الإنسان جسد لا غير فإننا نجد النظام يتخذ نقيض هذا الموقف، فالإنسان في نظره روح أساسا، حتى وإن كان له جسد[37]،

---

28 ـ بل يعتبر من مثبتي الحركات أعراضا غير الأجسام (المرجع المذكور، ص 41).
29 ـ المرجع المذكور، ص 38، 47، 50؛ البغدادي، أصول، ص 46-47.
30 ـ الأشعري، المرجع المذكور، ص 38 ، 88 ، 89 ؛ البغدادي، الفرق، ص 121؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، I ،ص 69.
31 ـ البغدادي، اصول، ص 46.
32 ـ الشهرستاني، المرجع نفسه.
33 ـ فالحركات إذن على ضربين: حركة اعتماد في المكان وحركة نقلة عن المكان، ولا يمنع هذا التمييز بين ضربي الحركة من أن تنتمي كلّ الحركات الى جنس واحد (الأشعري، المرجع المذكور، ص 43).
34 ـ البغدادي، أصول، ص 335.
35 ـ الاشعري، المرجع المذكور، ص 47.
36 - M. BERNAND, " Le savoir entre la volonté et la spontanéité selon An-Nazzâm et Al-Gâhiz ", *Studia Islamica*, 39 (1974), 29, 35.
37 ـ الشهرستاني، المرجع نفسه.

فالجسد لا اعتبار له في ماهية الإنسان إذ هو آلة النفس وقالبها[38]. فالأصم والنظام يقفان على طرفي نقيض في كيفية ادراك هذه الحقيقة. فإن كان الإنسان لا يدرك الا محسوسا لا معقولا عند الأصمّ لأنه لا وجود الا لما يدرك ادراكا حسيا، فإنّ الإنسان عند النظام لا يدرك بالحس بل هو موضوع ادراك عقلي، وذلك نظرا الى طبيعته الخفية والغيبية، إذ أنّه روح ونفس بالأساس. وهذا معنى قول النظام: "وما رأى أحد إنسانا وإنّما راى قالبه"[39]. فلا يرى الا الجسد الذي فيه الإنسان[40].

يبدو لنا للوهلة الأولى أن النظام يواصل هنا الإتجاه الفيثاغوري والأفلاطوني الذي يرى ان ماهية الإنسان هي نفسه وان البدن ليس الا آلتها وقالبها. ولا يوافق النظام الفلاسفة في ذلك وحده بل يوافقهم ايضا فيما يترتب عن هذا الموقف من أن النفس جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد[41]، حيّ بنفسه[42]، وهو الحساس الدراك[43]، ومستطيع بنفسه له القوة والاستطاعة والمشيئة[44]، فيفعل في البدن[45]، الذي هو آفة عليه وسجن له[46].

ولكن النظام لن يساير "الإلهيين" من الفلاسفة أكثر من هذا المقدار، فعندما يتعلق الأمر بتحديد طبيعة الإنسان يميل الى قول "الطبيعيين"[47] ويقرر أن النفس "جسم

---

38 - الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 299، II، ص 26، 89؛ البغدادي، أصول، ص 335؛ الفرق، ص 117؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 65؛ المقدسي، كتاب البدء والتاريخ، باريس، 1899، II، ص 121؛ الإيجي، المرجع نفسه؛ القاضي عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 310، 339؛ الشهرستاني، المرجع نفسه؛ زهدي جار الله، المعتزلة، القاهرة، 1947، ص 124-127.

39 - البغدادي، أصول، ص 335؛ الفرق، ص 117؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 93.

40 - الشهرستاني، المرجع نفسه؛ البغدادي، المرجع المذكور، ص 113.

41 - البغدادي، المرجع المذكور، ص 117.

42 - المرجع المذكور، ص 119.

43 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 26-27.

44 - الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 70؛ عبد الجبار، المرجع نفسه، وانظر ردّ عبد الجبار على موقف النظام، المرجع المذكور، ص 319، 339-340.

45 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 89.

46 - المرجع المذكور، ص 26. ولا يمثل البدن آفة على الروح فحسب بل هو أيضا "باعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولّد والاضطرار" (المرجع المذكور، ص 28).

47 - يقول الشهرستاني عن النظام: "وأكثر ميله أبدا الى تقرير مذاهب الطبيعيّين منهم دون الإلهيّين" (المرجع المذكور، ص 72 و70 و92؛ كذلك أبو ريده، النظام، ص 99-110.

لطيف"[48]. وإذا كان هذا التصور المجسّم للنفس قد أملته عليه نزعته الحسية فإنه يمكن القول كذلك، متى راعينا البيئة الجدالية التي مارس المتكلمون فيها تفكيرهم، إن النظام لا يقتصر على ابطال ما ذهبت اليه بعض الفرق اللاإسلامية من أن النفس نور أو ظلمة[49]، بل يقصد كذلك الى اقصاء كل نزعة تجريدية تذهب الى القول بطبيعة روحانية ومجرّدة للإنسان. ويبرز مليا انعدام كل نزعة تجريدية لدى النظام عندما ينكر كل مجال للقول بحقيقة أخرى غير النفس، كالحياة، تكون الروح سببها. فالروح هي النفس وهي الحياة[50]، ذلك ان اثبات حياة او قوة غير النفس يعود الى اثبات معان غير جسمانية لا يؤمن بوجودها النظام[51]: فلا وجود الا لما هو حي وقوي. وهذا ما يعنيه النظام بقوله: "إن الروح حي بنفسه"[52]. هذا بالإضافة الى ما تلمسه لديه من محاولة اثبات طبائع قارة للأشياء تمثل بالنسبة اليها خصائص ذاتية: فالأجسام اما حي أو ميت، فكما ان الروح حيّة بذاتها يستحيل عليها الموت، فكذلك الميت يستحيل أن يصير حيّا[53]. وكما أنّ الروح حية بالذات فهي مستطيعة لا تعجز الا لآفة تدخل عليها[54]. ويمكن، اذا ما استوحينا المستوى الميتافيزيقي، وهو الذي يهم التصور الاعتزالي لكيفية استحقاق الذات الالهية صفاتها، يمكن ان تقول انها لا تدين في ذلك لمعان زائدة على ذاتها. غير اننا نبحث الان في المستوى الفيزيائي المادي المخلوق. وهذه الحقيقة التي هي الروح هي التي تضمن استمرارية الأنا الإنساني من أول عمره

---

48 - الاشعري ، المرجع المذكور ، I ، ص 299 ، II ، ص 28 ؛ البغدادي ، **الفرق** ، ص 117؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، I، ص 70، الإيجي، المرجع المذكور، ص 459؛ المقدسي، المرجع المذكور، ص 120. تجدر هنا مراجعة "النزعة الروحانية spiritualisme" التي ينسبها لوي ماسينيون إلى النظام (L. MASSIGNON، المرجع المذكور، ص 23-24).

49 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 27.

50 - البغدادي ، **الفرق** ، ص 117 ، المقدسي؛ المرجع المذكور ، ص 121 ؛ عبد الجبار ، المرجع المذكور، ص 310- 339.

51 - وكذلك "الطول هو الطويل والعرض هو العريض" (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 43).

52 - المرجع المذكور، ص 28.

53 - ولهذا الموقف نتائج على مدى قدرة الله (البغدادي، **الفرق**، ص 119).

54 - وهذا العجز لا يكون الا جسما، طبقا لنزعة النظام المجسمة (المرجع نفسه) ، فتكون المعاني ثبوتية على خلاف ما هي عليه بالنسبة للذات الإلهية، فنسبة القدرة للذات الإلهية هي حينئذ نفي ضدّ تلك الصفة المثبتة، فهي في الواقع نفي للعجز.

إلى آخره، إذ لا يتطرّق اليها تحلّل ولا تبدل[55]، وهو مـا تضمنه الفلسفة ذات النزعة الأفلاطونية (مثل ابن سينا فيما بعد) باثبات النفس جوهرا لا ماديا لا يفسد.

ويبقى التساؤل التالي قائما: هل ان النظام تصوّر الروح جسما واحدا قابلا للتقسيم اللامتناهي وذلك طبقا لبنية الجسم الأساسية المتصلة، لأنّه يرفض القول بالجزء الذي لا يتجزأ، أم انه تصور النفس مجموعة من الأجسام لطيفة كثيرة سارية في البدن[56] وتقوم وحدتها حينئذ على وحدة الجنس، فلا اختلاف بينها ولا تضاد[57].

إذا كانت الروح ذات طبيعة جسمية وكان البدن جسما فما هي الكيفية التي ستكون بها الروح في البدن ؟ لا يفهم هذا الا بالرجوع الى المفهوم الجوهري الذي سبقت الإشارة إليه وهو مفهوم المداخلة الذي لا تقوم بدونه نظرية مجسّمة لكلّ الواقع والذي يقوم أساسا على قبول أن يشغل جسمان حيّزا واحدا. وهنا يداخل الجسم اللطيف (وهو النفس) الجسم الكثيف (وهو البدن)[58] وتشابك أجزاؤها أجزاءه.

ولا يخلو هذا التصوّر من نزعة مكانيّة وممكنة للنفس، فهي متمكنة في الجسم تشغل نفس الحيز الذي يشغله، ذلك انها سارية في كلّ البدن "سريان ماء الورد في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن"[59]، وبذلك تشغل الامتداد نفسه الذي يشغله البدن، فتصبح لها بذلك أبعاد الطول والعرض والعمق[60]. ولم يخل هذا التصوّر "الممكن" للنفس من اشكالات واعتراضات تواجهه منها: ماذا يحدث للنفس السارية

---

55 - فلا ينحل من البدن الا الفضل المنضم إليه والمنفصل عنه (الإيجي، المرجع المذكور، ص 459؛ التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، كلكته، 1862، ص 541).

56 - المقدسي ، **المرجع المذكور** ، ص 120؛ الطوسي، **تلخيص المحصل**، بهامش **المحصل** للرازي، القاهرة، 1323، ص 25؛ التهانوي، المرجع المذكور، ص 541؛ أبو ريده، **المرجع المذكور**، ص 101. مع ذلك فإنّ الأشعري ينسب الى النظام القول بأنّ الروح جزء واحد (**المرجع المذكور**، ص 27) وعبد الجبّار إنّها جوهر واحد (المرجع نفسه).

57 - البغدادي، **الفرق**، ص 119 (حتى ان أفعال الروح هي من جنس واحد)؛ عبد الجبّار، المرجع نفسه.

58 - الأشعري ، **المرجع المذكور** ، I ، ص 229 ، II ، ص 26-27 ؛ البغدادي ، **الفرق** ، ص 117؛ الإيجي، المرجع نفسه؛ الطوسي، المرجع نفسه؛ المقدسي، المرجع المذكور، ص 120-121؛ الشهرستاني المرجع نفسه؛ عبد الجبار، المرجع نفسه؛ وراجع كذلك FAKHRY M.، **المقال المذكور**، ص 109.

59 - الإيجي، المرجع نفسه؛ الشهرستاني، المرجع نفسه؛ التهانوي، المرجع نفسه.

60 - المقدسي، المرجع المذكور، ص 120.

في البدن لو قطع جزء منه هل تنقص أم لا ؟ وللإجابة على هذا الاعتراض قال النظام بطبيعة مرنة للنفس يتغير بموجبها "حجم" النفس، فيتقلص او ينقبض لو قطع عضو من البدن ما يحتوي عليه هذا العضو من أجزاء الروح التي تذهب الى أجزاء الجسم الباقية[61]. ولا يتمّ ذلك الا بعد الاحساس بالألم، إذ لولا وجود بعض أجزاء النفس في ذلك العضو لما كان يتألم الانسان عند القطع[62]. ولا يفسّر انتشار النفس في البدن قدرة كل أعضاء الجسم على الاحساس وحدها، بل لا يفهم أيضا حصول الحركات المختلفة من الأعضاء بدونه[63].

3 ـ أفعال الإنسان

رأينا أن الموجودات لا تخلو في رأي النظام من أن تكون أجساما كثيفة او أجساما لطيفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأعراض: من الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة والآلام واللذة والأصوات والخواطر، دون أن ننسى الروح أو النفس[64]. وهذه الأجسام تتمتع بالبقاء ولا شأن للإنسان بوجودها فلا يفعلها، إذ لا يجوّز النظام أن يفعل الإنسان الأجسام[65]، والا كان يشبه الإله في ذلك. أمّا الأفعال التي يختص بها الإنسان[66] فلا تكون الا حركة بالمعنى الذي حددناه من قبل. فسائر أفعال الأنسان حركات[67]. نذكر منها [68] الصلاة والصيام والإرادات والكراهات

---

61 ـ الإيجي، المرجع نفسه؛ المقدسي، المرجع نفسه؛ التهاوني، المرجع نفسه.

62 ـ المقدسي، المرجع نفسه.

63 ـ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 319. ويرفض القاضي أن يكون الحيّ المدرك أي الانسان معنى في النفس (المرجع نفسه).

64 ـ الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 38، 88-89؛ البغدادي، **أصول**، ص 46، 50.

65 ـ الأشعري، المرجع المذكور، ص 88-89؛ البغدادي، المرجع المذكور، ص 50.

66 ـ هذه الأفعال منها ما يشترك فيه الإنسان والحيوان ومنها ما يخص الإنسان وحده (البغدادي، **الفرق**، ص 121).

67 ـ الأشعري، المرجع المذكور، ص 43 وكذلك 41: "حركات الإنسان وأفعاله كلها من جنس واحد والحركات هي الأكوان". ومن هذه الحركات ما هي حركات القلب كالعلم والارادة (البغدادي، **أصول**، ص 46). وينقل البغدادي من ناحية أنّ النظام خالط هشاما بن الحكم وأخذ عنه قوله بأنّ الألوان والطعوم والروائح أجسام (**الفرق**، ص 113-114) ومن ناحية أخرى أنّ هشاما أنكر على النظام قوله بأنّ العلوم والإرادات والحركات أجسام وقال لو كانت هذه الثلاثة أجساما لم تجتمع في شيء واحد ولا في حيّز واحد (المرجع المذكور، ص 122). وكما رأينا فإنّ النظام لم يقل إنّ الحركات أجسام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه قال بالمداخلة ليبيّن كيف يتواجد جسمان أو أكثر في حيّز واحد.

والعلم والجهل والصدق والكذب والقــراءة والكــلام[69] والســكوت والســكون[70]. وإذا كان البقاء للاجسام على ما رأينا فإن الاعراض، التي هي حركات لا بقــاء لهــا، فهـي في تجدد مستمر[71].

وتتفق كلّ المصادر على أن كل هذه الأفعال الإنسانية التي هي حركــات انمـا هي في نظر النظام من جنس واحد. فماذا يعني النظام بذلك ؟ رأينـا أولا أن الســكون انما هو حركة اعتماد في مكان واحد في وقتين متتاليين. فالســكون لا يخـرج إذن عـن جنس الحركة[72] ويعني ذلك ان أفعال الإنسان لا تعــدو أن تكـون حركـة أو سـكونا، فهي كذلك مـن جنـس واحد[73]. ولكـن النظـام يلـحّ علـى التعميـم فيقـول إن أفعـال الحيوان كلها حركة كانت أم سكونا انما هي من جنـس واحـد[74]، أي ان القـول بـأن الحركات من جنس واحد يقوم على وحدة الجنس الحيواني "والجنس الواحــد لا يقـع منه عملان مختلفان... فالحيوان كله جنس واحد وفعله جنس واحد"[75].

إنّ الفصل المميّز بين الأجسام والحركات في نهاية الأمر هو الفعل الإنســاني، إذ كان الإنسان لا يفعل الا الحركات، لا الأجسام الــتي هــي مـن فعـل ا لله. وبذلـك يتسنّى للنظام فيما يتعلّق بأفعال العباد أن يحدّد مسؤولية الإنسان والدائرة الـتي يكـون فيها فاعلا والمجال الذي يتجاوزه فلا يفعل فيه. وإذا كان لا يفعل الا حركـة، فهـو لا يفعل الا في نفسه فلا يتجاوز شخصه[76].

---

68 ـ الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 267–268؛ البغـدادي، الفرق، ص 121؛ الشهرستاني؛ المرجع المذكور، I، ص 69.

69 ـ يجب التمييز بين كلام الخلق هذا وهو عرض أي حركة وكلام الخالق الذي هو جسم: "وذلـك الجسم صوت مقطّع مؤلف مسموع، وهو فعل ا لله وخلقه" (الأشعري، المرجع نفسه). وبما أنّ كلام ا لله جسم فهو يستحيل أن يكون في أماكن كثيرة في وقت واحد (المرجع نفســه) وهـذه طريقة للنظام للتأكيد على القول المعتزلي بخلق القرآن. فتكون القراءة المذكورة هنا غـير القـرآن لأن القرآن كلام ا لله وهو جسم لا عرض، أي أنه ليس بحركـة (المرجع المذكور، وراجـع في الملاحظة 90 موقف العلاف المناقض لهذا).

70 ـ أي اعتماده في المكان نفسه وقتين (الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 43).

71 ـ البغدادي، أصول، ص 50.

72 ـ المرجع المذكور، ص 46.

73 ـ الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 41.

74 ـ البغدادي، الفرق، ص 121.

75 ـ البغدادي، أصول، ص 47-48.

76 ـ أي في ظرفه وهيكله؟ (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 88-89).

IV - أبو الهذيل العلاف (م 236 هـ / 840 م)

يختلف تفكير العلاف عن تفكير النظام كثيرا وقد تبادلا الردود 77 مثلما هو معروف. ونقتصر هنا على ما يهمنا من تصوّر الإنسان الذي يستند لدى العلاف الى فلسفة طبيعية لها تصوّر مناقض للجسم وللعرض يعتمد على بنية للواقع المادي منفصلة بالأساس أي على القول بالجزء الذي لا يتجزأ وهو القول الذي يبطله النظام.

1 - حقيقة الانسان

يختلف العلاف عن النظام في أنّ ما يسمّى إنسانا انما هو موضوع ادراك حسّي[77]، ويقترب في ذلك كثيرا من أبي بكر الأصمّ: "الإنسان هو هذا الجسد الظاهر المرئي الآكل الشارب"[78]، فاسم الإنسان ينطبق على الجسد دون النفس. علينا أن نتساءل هنا عن طبيعة هذا التعريف، ما اذا كانت قد أملته نزعة مادية صرفة على غرار ما ذهب إليه الأصمّ ؟ ربما كان معيار العلاف في تعريفه الإنسان هو الادراك الحسي، أي ان الانسان يتحدّد بقدرته على الحس، ولولا هذا الافتراض ما كنا نفهم لماذا تدخل يدا الإنسان ورجلاه في الجملة الجسدية التي يقع عليها اسم الإنسان ولا يدخل شعره وظفره، إذ اليد والرجْل قادرتان على الاحساس وليس الحال كذلك بالنسبة الى الشعر والظفر[79].

ولا يعني تعريف العلاف الإنسان بالجسد انكاره للنفس او الروح او الحياة، فهو لا يكتفي باثبات هذه الحقائق الثلاثة الى جانب الجسد، بل هو يميّز بينها[80]، فيجوز مثلا أن يكون الإنسان في النوم مسلوب النفس والروح ولكن تبقى له الحياة[81]، هذه الحياة التي يبرزها العلاف على أنها عرض[82] يحل في الحيّ وبموجبه يكون

77 - ينسب إليه كتاب الرد على النظام وكتاب الأعراض والجزء الذي لا يتجزأ (البغدادي، الفرق، ص 115).

78 - عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 310؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V ص 65؛ الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 25؛ ابو ريده، المرجع المذكور، ص 99؛ زهدي جار الله، المرجع المذكور، ص 117 حيث يبدو العلاف متفقا والآية: "خلق الإنسان من صلصال كالفخار (قرآن، 55: 14) وراجع TRITTON، المرجع المذكور، ص 87؛ و FRANK, R. M.، المرجع نفسه.

79 - الأشعري، المرجع نفسه.

80 - "النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة" (الأشعري، المرجع المذكور، ص 30).

81 - وهو يستشهد لذلك بالآية 42 من سورة الزمر (قرآن، 39): "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" (الأشعري، المرجع نفسه).

حيّا[83]. وفي هذا خلاف صريح مع النظام. وخلافا للصفات الإلهية في علاقتها بالذات (وهو مثلا أنّ الله عالم بعلم هو هو) فإن هذه الحياة هي غير الإنسان[84] فهي لا تدخل في تعريفه. والنفس كذلك عرض كسائر أعراض الجسم[85] لا يتميّز عنه هو وحده بل يتميز أيضا عن الحواس الخمس التي هي كذلك أعراض[86]. وإن أمكن بذلك التمييز بين الحياة من ناحية والنفس والروح من ناحية أخرى فإنّه يصعب علينا أن نميّز في ما وصلنا عن أبي الهذيل[87] بين النفس والروح، وربما كانت تجمعهما في تصوّره حقيقة واحدة[88].

وبالاضافة الى ذلك فإنّ العلاف يعطي للحواس في عملية احساسها دورها المستقل في النفس، والنفس ليست هي الحساسة مثلما قرّر النظام ذلك، بل إن الحواس التي هي اعراض[89]، كل واحدة منها خلاف للأخرى، هي القادرة على ادراك الاعراض لا الألوان وحدها بل الحركة أيضا[90]. وهذا ما يرفضه قطعا النظام الذي يرى ان مدركات الإنسان الحسية لا تكون الا أجساما، أمّا الحركة، وهي العرض الوحيد الذي أقرّ النظام وجوده مثلما رأينا، فليست موضوعا للادراك الحسي بل للادراك العقلي.

---

82 ـ المرجع نفسه. ويبدو من الغريب أن يقول عبد الجبار (المرجع نفسه) إنّ الحياة عند العلاف يجوز أن تكون عرضا ويجوز ان تكون جسما بينما رأينا العلاف يؤكد على كونها عرضا.

83 ـ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 338.

84 ـ وكذلك الاستطاعة هي غير الإنسان (الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 229).

85 ـ ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 74؛ ابو ريده، المرجع نفسه).

86 ـ الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 21.

87 ـ ويبدو من الغريب أيضا أن ينسب القاضي عبد الجبار (المرجع المذكور، ص 338) إلى العلاف القول بالجمع بين الروح والحياة. والقاضي يرفض هذا الموقف ويردّ عليه (المرجع نفسه).

88 ـ يقول العلاف: "وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا.." فهل يعني هذا أنّه لم ينته في شأن طبيعة الروح إلى راي قاطع هل هي جسم أم عرض مثلما يقول ذلك علي مصطفى الغرابي (المرجع المذكور، ص 83).

89 ـ الأشعري، المرجع نفسه.

90 ـ "كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى ولا نقول مخالفة لها، لأنّ المخالف هو ما كان مخالفا بخلاف" (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 33)أي أنّ الخلاف هو في مستوى الحواس ذاتها ولا تتطلب الحواس التي هي أعراض معاني أخرى (الخلاف) تكون مختلفة بموجبها، إذ كانت تكون حينئذ عللا لها، فالأعراض لا تقوم بالأعراض مثلما يشير إلى ذلك الغرابي، المرجع المذكور، ص 85).

2 ـ أفعال الانسان

يميّز العلاف بين الجسم وأعراضه، وليس للأعراض أيّ بعد جسماني[91]، بل يرى عكس النظام إن لها استقلالية نسبية (لأنّ العرض عادة لا يقوم بنفسه)، فلم تسمّ كذلك لأنّها تعرض في الأجسام ولا تقوم إلاّ بها حسب ما يراه النظام، بل يجوّز العلاف في بعض الحالات (أي غير التي تكون فيها الأحكام معلّلة بالأعراض) وجود أعراض مستقلّة تقوم بغير المحل كما يجوّز وجود حوادث لا مكان لها "كالوقت والإرادة من الله والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة"[92]. ويميّز العلاف لهذا الغرض أجناسا كثيرة من الحركات ومن الأعراض[93]: فالحركة لا تشبه الحركة والعرض لا يجوز أن يشبه العرض. وهو يميّز كذلك بين الحركة والسكون والأكوان والمماسات ويقصر الحركة على حركة النقلة من مكان الى مكان[94] خلافا للنظام[95]. وفي كلّ ذلك لن تكون الأفعال الخاصة بالإنسان كالإرادات والكراهات والطاعة والمعصية والكفر والإيمان والعلم والجهل والصدق والكذب والكلام والسكوت حركات أو سكونا يؤول في نهاية الأمر الى حركة (مثلما اقتضت ديناميكية النظام ذلك)، بل إنّ العلاف سيميّز بينها وبين الحركات والسكون[96]. ولن يكون أيّ جزء من الجسد فاعلا لهذه الأفعال كلها على انفراد او جزءين فاعلين لها على انفراد، بل كلّ ابعاض الانسان التي هي الجملة تفعل الفعل وتتحمّل مسؤوليته[97].

---

91 ـ من هذه الأعراض: الحركات والسكون والقيام والقعود والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأراييح والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة، هذا بالإضافة إلى افعال الإنسان التي سيأتي ذكرها (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 37 و 40-41). ويمكن أن نلحق بالأعراض القرآن الذي ليس بجسم مثلما ذهب إلى ذلك النظام، وبما أنّه عرض فهو "يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد... بالتلاوة والحفظ والكتابة" (المرجع المذكور، I، ص 268). وكل هذه الأعراض تنقسم إلى اعراض تفنى كالحركة والإرادة وسكون الحيّ، وأخرى تبقى كاللون والطعم والرائحة والتأليف والحياة والعلم والقدرة والاستطاعة وسكون الميّت (البغدادي، **أصول**، ص 50-51).

92 ـ المرجع المذكور، ص 57.

93 ـ المرجع المذكور، ص 41-44.

94 ـ المرجع نفسه.

95 ـ المرجع نفسه.

96 ـ المرجع المذكور، ص 89.

97 ـ المرجع المذكور، ص 25.

V ـ معمّر بن عبّاد السّلمي (م 220 هـ / 835)

يخرج هذا المتكلّم، الذي اشتهر بنظريته في المعاني، عن النزعة الغالبة في علم الكلام وهي التصوّر المجسّم للإنسان. إذا أمكن أن نصف نزعة النظام الديناميكية بـ "الهيرقليطية"، فإنّ معمّر سيتوخي اتجاها يمكن وصفه بـ "البرمنيدي": فهو سينفي تماما وجود الحركة ولن يعترف الا بالسكون الوجودي[98]. وهو يميز في ذلك بين مستويين: مستوى لغوي سطحي يقال فيه لبعض الأكوان حركة ومستوى حقيقي يتبين فيه ان كل الأكوان سكون[99]: " معنى السكون انه الكون ولا سكون الا كون ولا كون الا سكون"[100]. إنّ الحركة وهم يتوهمه الإنسان بينما هو لا يدرك في الواقع الا سكونا: إننا نجد الشيء ساكنا في المكان الأول ممّا نتوهمه حركة ونجده كذلك سكونا في المكان الثاني: "وهكذا أبدا فعلمنا ان كل ذلك سكون"[101]. فالسكون يكون موضوع ادراك عقلي يقصر عنه الحس ويقوم بتحليل الادراك على ما هو عليه في حقيقته.

نلمس هنا الفرق الشاسع بين معمّر وبين النظام الذي قال أن لا سكون أصلا وإنما هو حركة اعتماد. وإلى جانب هذا الاقرار بالسكون الوجودي يثبت معمّر وجود الأجسام لا محالة ويثبت الاعراض متميّزة عنها، كالألوان والطعوم والأرابيح والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة[102].

2 ـ تصوّره للإنسان

إذا كان معمّر "برمنيدي" النزعة في نظريته في الوجود فإنّه سينحو في فلسفته الإنسانية منحى "أفلاطونيا" أو "أفلاطونيّا محدثا".

فهو يذهب الى ما ذهب إليه النظام من أنّ الإنسان هو النفس أساسا دون اعتبار البدن[103]. الا أنّ معمّرا سيتميّز عن النظام بنزعة تجريدية واضحة. فليس الإنسان بهذا الجسد المحسوس[104]، بل هو جزء لا يتجزأ[105]، لا بمعنى الجوهر الفرد المتحيز الذي

---

98 ـ ابن حزم، المرجع المذكور، V ص 55؛ وراجع عن نظرية معمّر في المعاني، FRANK, R. M., "Al-Ma'nâ", in: *J.A.O.S.*, vol 87, fasc. 3 (1967) pp. 248-259 "

99 ـ الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 38.

100 ـ المرجع المذكور، ص 44.

101 ـ ابن حزم، المرجع نفسه.

102 ـ الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 38؛ TRITTON ، المرجع المذكور، ص 101-102.

103 ـ الشهرستاني، المرجع المذكور، I ،ص 85؛ زهدي جار الله، المرجع المذكور، ص 131.

104 ـ البغدادي، الفرق، ص 140؛ الإسفراييني، التبصير في الدين، بيروت، 1403/1969، ص 74.

يتألف الجسم بتكثره، بل بمعنى الحقيقة المجردة التي لا تقبل الانقسام[106] لأنّه ليس بمتحيّز ولا يجوز عليه الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة، ولا وضع له ولا يحصره زمان ولا يماس شيئا ولا يماسّه ولا تنطبق عليه خاصية من خاصيات الجسم كالمساحة والطول والعرض والعمق والوزن[107]، ولا يمكن أن يكون عرضا لأنّه حقيقة روحانيّة[108].

وإذا كانت للنفس هذه الخاصيات التجريدية فيصبح من الواضح انها لن تكون موضوع ادراك حسّي، فلن ترى ولن تلمس ولن تحسّ ولن تجس[109]. هذه هي الصفات التي تُنزّه عنها الحقيقة الإنسانية. أما صفاتها الثبوتية فهي كونها حية عالمة قادرة مختارة مريدة فعّالة[110]، وبذلك تكون علاقتها بالبدن علاقة تدبير وتحريك وتسكين وتصريف بارادتها دون مماسّة لأنّها ليست بجسم، فالبدن ليس الا آلة للنفس[111]. وهنا يلتقي ثانية النظام بمعمّر لكن الثاني يختلف عن الأوّل في كون تدبير النفس للبدن لا يتطلب مماسة ولا حلولا ولا تمكنا لها في الجسم نظرا لطابعها المجرد[112].

---

105 ـ الأشعري، المرجع المذكور، II ،ص 16، 27، 89؛ أبو ريده، المرجع المذكور، ص 99.

106 ـ يورد القاضي عبد الجبار عبارة "عين" (المرجع المذكور، ص 311) للدلالة على هذه الحقيقة، بينما اختار الأشعري عبارة "معنى لا ينقسم" (المرجع المذكور، II ص 82) واختار ابن حزم عبارة "جوهر" (المرجع المذكور، V ص 74) واضاف الشهرستاني إلى هذا عبارة "معنى" (المرجع المذكور، I ص 86). راجع كذلك .FAKHRY, M، المرجع المذكور، ص 110؛ و TRITTON، المرجع المذكور، ص 102.

107 ـ يصبح من الصعب حينئذ أن نصف النفس بأنّها عرض مثلما يفعل الأشعري (المرجع المذكور، II ص 31).

108 ـ المرجع المذكور، ص 16؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V ، ص 74؛ المقدسي، المرجع المذكور، II ، ص 120- 121؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، I ،ص 85- 86؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 321. وانظر نقد ابن حزم لهذه النزعة التجريدية (المرجع المذكور، ص 78-87) ورد عبد الجبار الذي يعرّف الإنسان بأنّه الحيّ وهو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة (المرجع نفسه، وانظر الهامش 119).

109 ـ البغدادي، الفرق، ص 140؛ الاسفراييني، المرجع المذكور، ص 74؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 85؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 311.

110 ـ الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 16، 27؛ البغدادي، المرجع نفسه؛ الاسفراييني، المرجع نفسه؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V ، ص 74.

111 ـ الأشعري، المرجع المذكور، ص 27؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 86؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 311. وانظر ردّ عبد الجبار على هذه العلاقة التي يثبتها معمّر بين النفس والبدن (المرجع المذكور، ص 321- 329).

112 ـ الأشعري، المرجع المذكور، ص 89؛ البغددي، المرجع نفسه؛ الاسفراييني، المرجع نفسه.

3 ـ أفعال الإنسان

إن تصوّر معمّر التجريدي للإنسان وضبط علاقة النفس بالبدن لن يترك للنفس من فعل خاص بها الا ما يطابق تجرّدها وتدبيرها البدن. وهو يميّز لهذا الغرض بين مجال فعل البدن ومجال فعل النفس. ففعل النفس هو الإرادة خاصة واما فعل البدن ـ وإن كان من تدبير النفس ـ فهو متعدّد، فيه الحركات والسكنات والاعتمادات[113]. وربّما أمكننا أن نفترض أنّ معمّرا ذهب الى أن الإنسان لا فعل له في نهاية الأمر الا الإرادة، فإن كانت هذه الارادة مباشرة فهي فعل النفس الخاص بها، وإن كانت مولّدة (توليد) فهي أفعال البدن[114]. وربّما وجب أن نضيف الى فعل النفس الخاص بها "العلم والكراهة والنظر والتمثيل"[115]. فافعال النفس هي إذن علم أو ما يؤدّي إليه (النظر والتمثيل) أو إرادة (بما فيها الكراهة).

يبدو أثر الفلاسفة واضحا في تصوّر معمّر لطبيعة الإنسان وطبيعة النفس وعلاقتها بالبدن. ولم يفت ابن حزم ولا الشهرستاني التفطّن الى ذلك. فالأوّل يشير الى أن هذا القول هو قول بعض الأوائل[116]، والثاني يقول عنه: "أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا باثبات النفس الإنساني أمرا ما هو جوهر قائم بنفسه ولا متحيّز ولا متمكن"[117].

خاتمة

اكتفينا بالإشارة الى بعض التصوّرات الكلامية للإنسان وكان بالامكان اتمام ذلك بالاشارة مثلا الى شخصيات أخرى كابن الراوندي الذي ذهب الى أن الإنسان هو الجملة[118]، أو الأشعري الذي عرفه بتعريف أهل اللغة وهو "أنه هذا الجسد الظاهر

---

113 ـ الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 85-86.

114 ـ المرجع نفسه.

115 ـ الأشعري، المرجع لفسه. وإن كان الإنسان حقيقة مجرّدة فهو منزّه عن الأفعال الجسمانية، وبهذه الصفة لا تتجاوز أفعال الإنسان نفسه، إذ لا يعترف معمّر بفعل الإنسان في غيره (المرجع نفسه).

116 ـ المرجع المذكور، ص 74. وانظر رد ابن حزم (المرجع المذكور، ص 78-87).

117 ـ المرجع المذكور، I، ص 86.

118 ـ يصعب فهم تصوّر ابن الراوندي للإنسان على وجه التدقيق: فبينما يروي عنه الأشعري (المرجع المذكور، II، ص 27؛ إبن فورك، **مجرد مقالات الأشعري**، نشرة دانيال جيماريه، بيروت، 1987، ص 215-216) قوله إنّ الإنسان هو في القلب وهو غير الروح التي هي ساكنة

المركب بهذا التركيب المبني بهذا الضرب من البنية المخصوصة"[119]. وقد تعرضنا الى نموذج مادي بحت ناف للنفس ويمثله إبن كيسان الأصمّ. إلاّ أنّ هذا النفي لم يغلب على علم الكلام، بل مثل تحديد الحقيقة الإنسانية تحديدا نظريا وتحليلها مبحثا أساسيا في الأنساق الكلامية. ونرى فخر الدين الرازي، وهو المفكر المتأخر الذي يحمل وراءه كلّ الإرث الكلامي والفلسفي على وجه الخصوص (إثر العمل النظري السّينَوي في علم النفس) يرجع ذلك إلى دافع عقدي تفطّن المتكلمون بموجبه الى خطورة الموقف النافي للنفس على العقيدة، مثل موقف الأصمّ هذا أو موقف جالينوس في التقليد الطبي الفلسفي. يقول الفخر الرازي في هذا الصدد: "وإنّي شديد التعجب من هؤلاء المنكرين لوجود النفس وذلك لأنّ تصديق القرآن والنصوص في ثواب القبر وعقابه وفي الحشر والنشر تصير مقبولة معقولة بسبب اثبات النفس ويتخلص عن المطاعن والشبهات والاشكالات، وإذا لم تثبت النفس توجهت الاشكالات وعظمت المطاعن. فما الذي حمل هؤلاء على انكار النفس حتى وقعوا في الظلمات

في البدن، نجد لدى المتأخرين كالإيجي وشارحه الجرجاني، يتبعهما في ذلك التهانوي (المرجع المذكور، ص 541) قوله أنّ الحقيقة التي هي في القلب هو جزأ لا يتجزأ وذلك اعتمادا على القول بعدم الانقسام وبامتناع وجود المجرّدات "فهي جوهر لقيامها بذاتها وغير منقسمة لتعقّلها للبسائط وليست مجرّدة لامتناع وجود المجرّدات الممكنة فتكون جوهرا فردا وهو في القلب لأنّه هو الذي ينسب إليه العلم (الإيجي، المرجع المذكور، ص 459). ولا يبدو من المفروغ منه أن يكون ابن الراوندي ذهب الى تصوّر الإنسان جوهرا فردا أيّ ذرة مادية توجد في القلب، بل لعله قصد إلى التأكيد على عدم قبول الحقيقة الإنسانية للقسمة لا غير. وإذا ما أردنا أن تدرك لماذا ميّز ابن الراوندي بين الإنسان وبين الروح فيمكن فهم ذلك على أساس كون الروح في نظره عرضا يبطل بالموت (المقدسي، المرجع المذكور، II، ص 123)، وهو يوافق بذلك هشاما بن عمرو الفوطي الشيباني من مدرسة البصرة ويخالف عليّا الأسواري الذي يقول لا محالة إنّ الإنسان هو ما في القلب ولكنه لا يفصل بينه وبين الروح (عبد الجبّار، المرجع المذكور، ص 311، ص 375). ويبدو إبن الراوندي متفقا مع آيات القرآن العديدة التي تصف القلب بالعلم والعقل والتدبير وبأضدادها، فاعتبر القلب في تحديد الحقيقة الإنسانية. فالإنسان المختار المأمور المنهي في نظر ابن الراوندي هو ما في القلب والجوارح إنما هي مسخرة له "ولا تقدم الا بعد اقدامه ولا تمسك الا بعد أمساكه" (عبد الجبار، المرجع نفسه). ومع ذلك تعترضنا بعض الصعوبات عندما نريد معرفة من صاحب الاحساس في نظر ابن الراوندي: الإنسان ام الجسد أم الروح، إذ نلمس تعارضا في ما ينقله مؤرّخو الفرق. فبينما نجد في رواية المقدسي (المرجع نفسه) أنّ الجسد هو الذي يحسّ ويعلم [أو يألم] والروح عرض تبطل بالموت، نجد عبد الجبار ينقل عنه انّه توجد "في البدن أرواح حيّة تحس وتألم ولو وجد فيها قدرة لزال عنها التسخير" (المرجع نفسه). والقدرة لا محالة ليست للروح لكن للإنسان الذي في القلب.

119 - ابن فورك، المرجع المذكور، ص 215.

الشديدة"[120]. ولكن اثبات النفس وتحديد طبيعتها ووظيفتها لم يكن بجرّد همّ كلاميّ، بل تكرّس ايضا باعتباره همّا فلسفيّا منذ ابن سينا. فلا يجب أن ترجع ذلك لدى المتكلّمين الى بجرّد همّ عقدي، ولا يجب أن نقصي تداخل الهمّين ولا أن يكون ذلك تَحَدَّدَ نظريّا مثلما تحدّدت بقية الأجزاء المعرفية والفيزيائية والميتافيزيقية والعملية داخل الأنساق الكلامية. ومهما كان الأمر فإنّ الغالب على المتكلمين هو توجههم نحو القول بطبيعة جسمانية للنفس وللإنسان وانكار تجرّدهما، فلم يكن الإنسان عندهم الحيوان الناطق على حدّ تعريف الفلاسفة، وقد حفظ لنا إبن فورك اعتراضات الأشعري على "قول الفلاسفة في حدهم الإنسان بأنه حي ناطق ميت، ويقول إن ذلك حدّ مركب ممّا لا يصحّ اجتماعه من الحياة والموت، أو تكون العبارة فيه مستعملة على المجاز"[121]. وقد تنوّع هذا التصوّر حسب الأنساق الكلامية الفردية. فبينما ذهب هشام بن الحكم الى ثنائيّة الحقيقة الإنسانية التي تجمع بين الجسم والروح قصرها أبو اسحق النظام، الذي أكّد على التمييز بين مجال الادراك العقلي ومجال الادراك الحسيّ، على الروح التي صورّها تصويرا حسيّا جسمانيّا وقصر أبو الهذيل العلاف، الذي لعب دورا أساسيّا في تجهيز الكلام تجهيزا نظريّا، هذه الحقيقة على الجسد دون النفس، هذه النفس التي أبرزها لنا على أنّها عرض. وقد استثنينا من هذه النزعة التجسيميّة معمّرا بن عباد السلمي الذي اتخذ منهجا أفلاطونيا محدثا واضحا. وباستثناء معمّر أنكر المعتزلة تجرّد النفس، في حالة اثباتها، وبقي موقفهم هذا ثابتا حتّى مع القاضي عبد الجبار الهمذاني[122]، في حين ذهب الغزالي والصوفية وجلّ الشيعة

---

120 ـ الرازي، **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، اسلام أباد، 1388/1968، ص 44. وانظر استدلال الرازي (المرجع المذكور، ص 30-50) على وجود النفس شيئا غير الجسد إثر ابن سينا والغزالي.

121 ـ ابن فورك، المرجع المذكور، ص 217.

122 ـ يحدّد الجبائيّان (أبو علي وأبو هاشم، وهما من شيوخ القاضي) الإنسان بخاصّيتين أساسيّتين:وهما كونه حيّا وقادرا ويعرّفانه حينئذ بكونه "هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان وهو الذي يتوجه إليه الأمر والنهي والذمّ والمدح" (عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 311-312، مع الإشارة إلى اختلافهما). وبينما كان أبو هاشم يعرّف الإنسان بأنه "الأجزاء المبنية، دون البنية والصورة، ولا يجري عليه هذا الاسم إلاّ على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حيّا"، فإنّ أبا علي يجوز أن يُقال إنسان من طين ويستبعد أن يوصف الصنم وإن كان على صورة الإنسان بأنه إنسان لأنّه ليس من لحم ودم. فلا بدّ للإنسان من كونه مبنيا من لحم ودم (المرجع المذكور، ص 312؛ وراجع TRITTON ، المرجع المذكور، ص 145-146 و 153-154). وهذه البنية المعيّنة تجعل الإنسان يتحدّد

والفلاسفة الى القول بطبيعة مجرّدة للنفس[123]. وحتى إن لمسنا تأثرا بالرواقية لدى أوائل المتكلّمين فقد اقتضى موقفهم الذي يغلب عليه تجسيم العالم المخلوق حرصا دائما على نفي المجردات[124]، سواء تعلّق الأمر بالإنسان وتحديد حقيقته أو بغير الإنسان من

بالشعور والادراك وخاصة الشعور بالألم. وقد سبق أن أشرنا إلى الدور الذي يوليه العلاف للشعور بالألم. ونجد الجبائيين يثيران فعلا المشكلة التالية: هل إن ما لا يألم من أعضاء الإنسان يلحق بالجملة الإنسانية أم لا؟ وبينما يقصي أبو علي العظم والشعر من جملة الإنسان لأنّه لا يألم بقطعهما يجوّز أبو هشام أن يكون في بعض العظم حياة فيكون من جملة الإنسان. والمثال على ذلك ألم السنّ الذي يزول عند قلعها. أمّا الشعر والدم والروح فلا حياة فيها عندهما جميعا (المرجع المذكور، ص 311-312)؛ وراجع عن تصوّر الجبائيين للإنسان، على فهمي خشيم، **الجبائيان**، [طرابلس؟]، 1968، ص 180-188. وبما أن الشعور بالألم خاصة هو الذي يحدد الجملة الإنسانية، وبما أن الإنسان يدرك الألم بأعضائه كلها فيجب أن تكون جملته حيّة قادرة. ومن هنا قد نفهم السر في رفض التعريفات الأخرى للإنسان إذ تبدو هنا غير جامعة للحقيقة الإنسانية. فقصور مذهب معمر بن عباد المروحن (أي الذي يقول إن الحي ليس هو الجسد بل النفس البسيطة ذات الطبيعة المجردة) يتمثل في عجزه عن تعليل كيف يقع الشعور بالألم (المرجع المذكور، ص 314) وانظر الحالات الأخرى المترتبة عن موقف معمر في نظر عبد الجبار (المرجع المذكور، ص 314-319) وكذلك في خصوص موقف النظام المجسم (الذي قصر الإنسان على الروح وهي جسم منتشر في البدن كلّه). ويتمثل قصور هذا الموقف في أنه قصر الحقيقة الإنسانية على الروح واعتبر الجسد مواتا فهو تعريف لا يستوعبه كلّها (المرجع المذكور، ص 334-335، ورد عبد الجبار ص 319، 339- 344)، وكذلك قصور من جعل الإنسان في القلب. ويقصد القاضي بالذكر هنا الأسواري (الحيّ هو روح في القلب وهو الإنسان) وابن الراوندي (الإنسان هو شيء واحد في الحقيقة وهو في القلب). وفرق في نظر القاضي بين أن يقال إن الإنسان جزء في القلب (ابن الراوندي) وبين أن يقال إنه روح في القلب (الأسواري) (المرجع المذكور، ص 331، 334). هذا الموقف الذي يقصر الحقيقة الإنسانية على القلب لا يفسر كيفية إدراك الألم. وقد تمثل ردّ أبي هاشم الجبائي على ذلك في أنه لو كان الإنسان معنى في القلب لكان لا يجد إدراك الألم وغيره في اعضائه (المرجع المذكور، ص 314، 315) وانظر ردّ عبد الجبار نفسه (ص 320) وردّه على ابن الراوندي خاصة (ص 321-329). ولنقل في الختام إنّ ما يهم القاضي عبد الجبار هو تعريف الإنسان من حيث ما هو كائن مكلّف وبيان حقيقته ثم ذكر أوصافه وشروطه. وهو يتبع أبا هاشم ويعرّف الإنسان بأنّه "الحيّ القادر وهو هذا الشخص" (المرجع المذكور، ص 358-359). وراجع عبد الكريم عثمان، **المرجع نفسه**؛ .FAKHRY M، **المرجع المذكور**، ص 108 و 112 وما بعدها وخاصة التقريب من موقف أرسطو ص 121؛ وراجع .BERNAND M، **المرجع نفسه**؛ PETERS، **المرجع نفسه**.

123 - L. GARDET, *Dieu et la Destinée de l'homme*, Paris, 1967, p. 243 وهو يحيل على الرازي في **المحصل** (ص 164) ولا يحقق مثلا من من المعتزلة اتجه اتجاها مروحنا. وانظر كذلك التهانوي، **المرجع المذكور**، ص 542 و 1401؛ أبو البقاء، **الكليات**، مصر، 1864/1281، ص 358.

124 - يبرز الإيجي مليّا أنّ "جمهور المتكلّمين أنكروا تجرّد النفس وقالوا إنّها هذا الهيكل المخصوص" (المرجع المذكور، ص 459) والأساس في ذلك هو نفيهم المطلق للمجرّدات (المرجع المذكور

الكائنات الطبيعيّة المخلوقة. و لم يذهب الى ذلك جمهور المتكلّمين وحدهم بما فيهم الأشاعرة[125] بل وكذلك ابن حزم[126] وابن تيمية[127] وابن قيّم الجوزية[128] الذين أثبتوا ان القول بجسمانية النفس يتفق وتعاليم الإسلام أكثر من القول بروحانيّتها. وإنّنا نلمس في ما يقوله أبو البقاء في الكلّيات من ان القول بتجرّد النفوس الناطقة لا ينافي شيئا من قواعد الاسلام[129] الكيفية التي كرّس بها علم النفس السينوي جوهريّة النفس اللامادية.

ص457). راجع عن تأثير الرواقيين في علم الكلام مثلا، عثمان أمين، الرواقية والاسلام، في المشرق، م 58/4،5 (جويلية – أكتوبر 1964)، ص 397-410؛

AMINE O., "Le stoïcisme et la pensée islamique", in: *Revue thomiste*, T LIX - n° 1 (janvier-mars 1959), pp.79-97; NOGALES S. G., "Influence du stoïcisme dans la philosophie musulmane", in: *Correspondances d'Orient*, n° 11, Vè Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, pp. 239-253; JAADANE F., "*L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*", Beyrouth, 1968, pp. 121-134 et 147-158.

125 - L. GARDET ، المرجع المذكور، ص 242؛ وراجع تعريف الأشعري للإنسان، إبن فورك، مجرد مقالات الأشعري، 1987، ص 215-218 و 257.

126 - ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 89-92؛ راجع TRITTON، المرجع المذكور، ص 199.

127 - ابن تيمية، الفتاوى، الرباط، بدون تاريخ، III، ص 31-32، XII، ص 313، 315، 316، 343، إلخ...

128 - ابن القيم، كتاب الروح، القاهرة، 1386/1966، ص 179-196.

129 - أبو البقاء، المرجع المذكور، ص 359.

الفكر الفاطمي والاعتزال من خلال "المجالس والمسايرات" للقاضي النعمان (974/363)

ينتقد القاضي النعمان في كتابه "المجالس والمسايرات"[1] بعض المدارس الكلامية[2] وخاصة منها مدرسة الاعتزال. وليس في وسعنا فهم هذا التعارض وأبعاده إلاّ بالرجوع إلى الخلفية المذهبية والنظرية لكلّ من المذهب الاسماعيلي الفاطمي والمدرسة الاعتزالية.

إنّ الأحداث التاريخية التي كانت وراء نشأة الشيعة عموما معروفة فلا حاجة بنا هنا إلى إعادة ذكرها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفروق الموجودة بين مختلف المذاهب الشيعية نفسها، فيكفي في ذلك الرجوع إلى أيّ كتاب في الفرق الاسلامية[3]. وسنكتفي هنا بالتذكير بالأسس التي يقوم عليها المذهب الاسماعيلي الفاطمي بالاعتماد على كتاب "المجالس والمسايرات".

ينطلق الفكر الفاطمي من مشروعيّة يطالب بموجبها أن يكن الحكم السياسي والديني له، فهو يُقيم هذه المشروعية على تصوّر معيّن للإمامة يُقرّ بوجوب الإمام وتعيينه بالنصّ والتوقيف لا بالاختيار. والأئمة هم وحدهم الذين يضمنون حسب هذا التصوّر اتصال هذه المشروعية لأنّهم من أهل البيت الذين اختصهم ا لله بالاصطفاء[4]. يقول المعز لدين ا لله في هذا الشأن: "إنّ ا لله قد فضلنا وشرّفنا واختصّنا

1- تحقيق الحبيب الفقي وابراهيم شبّوح ومحمد اليعلاوي، تونس 1978.

2- كالجبرة مثلا، المرجع المذكور، ص 380 وما يليها.

3- ابن حزم، **الفصل**، القاهرة 1317، IV، ص 179 وما يليها؛ الشهرستاني، **الملل والنحل** (بهامش **الفصل** لابن حزم) I، ص 195 وما يليها؛ ابن خلدون (الذي يحيل عليهما)، **المقدمة**، بيروت 1967، ص 348-357؛ البغدادي، **الفرق بين الفرق**، القاهرة 1910/1328، ص 295؛ ومقال R. STROTHMANN : "Shi'a"، في *E. I.1*، المجلد VI، ص 362-371.

4- المجالس... ص 85. إنّ التصديق بالأئمة ومعرفة إمام الزمان والتصديق به والتسليم لأمره جزء من الايمان، راجع القاضي النعمان، **دعائم الاسلام**، تحقيق آصف فيضي، مصر 1951/1370، ص 5 و 25 و 57 في خصوص منازل الأئمة؛ ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 348؛ راجع

واصطفانا واجتبانا وافترض طاعتنا على جميع خلقه وجعلنا أئمة لجميع عباده واسبابهم لديه ووسائلهم إليه والوسائط بينهم وبينه، وكفى بهذا فضلا وشرفا"[5]. وهذا الاصطفاء الإلهي يجعل الإمام يحصل على علم وهبي يؤهّله لإصابة الحقّ دوما في أمور الدين والدنيا، وما يشير إليه القرآن بأولي الأمر والأولياء والراسخين في العلم وأهل الذكر يجعله القاضي النعمان مرادفا للأئمّة. وهذا ما تعنيه عادة فكرة التأييد الإلهي التي يرتبط بها القول بقدسيّة الإمام وعصمته منذ انتقال الإمامة إليه[6]. وعلينا أن نوضح بعجالة هاتين الفكرتين: انتقال الإمامة وقدسية الإمام.

قد ذكرنا في خصوص انتقال الإمامة مستندها الذي يقوم على اصطفاء أهل البيت والتأييد الألهي. وهذا التأييد ينتقل مع الإمامة[7] من إمام إلى إمام عند موت الإمام الأوّل، بحيث ينتقل كلّ ما كان قد حصّله إلى الإمام الثاني، وخاصة علوم الباطن لأنّ الأئمّة هم وحدهم في نظر القاضي النعمان أصحاب العلم: "إنّ الله ينقل ما كان عند الماضي من الأئمّة إلى التالي منهم في آخر دقيقة تبقى من نفس الماضي"[8] وبذلك تتوارث العلوم ويتواصل المدد الإلهي[9]. ومن هنا نفهم الدور الأساسي الذي يسند إلى النقل والسمع والرواية وضمان شروط النقل الصحيح[10] بالأخذ عن الثقات[11] فيتم بذلك انتقال العلم الصحيح من السلف إلى الخلف[12]. يقول القاضي النعمان: "كلّ علم علمناه أو فقه أفدناه أو هدى اقتبسناه، فعنهم (أي الأئمّة) أخذناه، ومنهم أثرناه، ومن زواخر بحورهم اغترفناه، وهم هداتنا إلى الحق"[13]. وهذا

I. GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. F. Arin, Paris, 1958. ص 164 وما يليها، ص 170 وما يليها

5- المجالس... ص 420.

6- المرجع المذكور، ص 433؛ ابن حزم، المرجع المذكور IV، ص 102 وما يليها؛ ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 348 – 349؛ راجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 175 وما يليها؛ و L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 461-467.

7- المجالس...ص 82.

8- المرجع المذكور، ص 265.

9- المرجع المذكور، ص 267. ويقول القاضي (ص265) عن هذا العلم الذي يجب فيه التفضيل إنّه "علم العقول والأذهان والبراهين والبيان". وانظر كذلك (ص86) تلازم الظاهر والباطن كتلازم الروح والجسم؛ وراجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 178 وما يليها.

10- المجالس...، ص 47.

11- المرجع المذكور، ص 200.

12- المرجع المذكور، ص 45.

13- المرجع المذكور، ص 78.

الاصطفاء الإلهي الذي أودع الله بموجبه العلم في الأئمّة واستحفظهم سرّه حسب عبارة النعمان[14] ينعكس بدوره على المستوى البشري فيصبح في وسع الإمام أن يفاضل بين الناس ويصطفي هو بدوره من يراه اهلا لعلمه وحكمته فيحرص على ألا يعطي الحكمة إلا لمستحقيها[15].

أمّا في خصوص قدسيّة الأئمّة[16] فهي تستند إلى منزلة الإمام هذه. ومن مظاهر هذا التقديس السجود للأئمّة وتقبيل الأرض بين أيديهم[17]؛ ومن مقتضياته حفظ أمانة الأولياء[18] وتدبّر أقوالهم وارضاؤهم[19] وطاعتهم والتأسّي والاقتداء بهم[20]. وذلك راجع الى توسّطهم بين الله والبشر ودورهم الضروري لفهم شؤون الدين والدنيا[21]. وهم الذي يشفعون في دخول المؤمنين الجنّة[22] وسعادتهم لا تتمّ إلاّ بموالاتهم والاهتداء بهم والامتثال لأوامرهم[23]. يقول المعزّ لدين الله مخاطبا النعمان: "نحن أبواب الله والوسائل إليه، فمن تقرّب بنا قُبل، ومن توسّل بنا وصل، ومن تشفّعنا له شفعنا فيه، ومن استغفرْنا لهُ غُفرذنبه"[24].

إن كان هذا هو المنهج المعرفي والعملي للفكر الاسماعيلي الفاطمي حسب ما يعرضه القاضي النعمان فكيف يمكن لنا أن نصف موقف المعتزلة ؟ تجدر الاشارة الى أنّ هذه المدرسة كان لها أتباع بإفريقية والأندلس منذ القرن الثالث الهجري على

14- المرجع المذكور، ص 84.

15- المرجع المذكور، ص 94 و 231. يقول المعز للنعمان: "إنّا لو كشفنا كلّ شيء لكم وأوضحناه لسائركم لبطل التفضيل بينكم، ولنال الفضل مستحقه وغير مستحقه. ولكننا نريد أن يصل الفضل إلى مستحقه ويمرّ القول صفحا على سمع غير المستحق... بعض الدعاة... أهلكوا بمثل هذا أمما ممّن حمّلوه فوق حمله واعطوه فوق استحقاقه و لم يتحفظوا مثل هذا التحفظ ولو أنزلوا الناس على مراتبهم وطبقاتهم واستحقاقهم، لسلموا وسلم الناس من سوء فعلهم"، المرجع المذكور، ص 104. وانظر تعليل ذلك عند البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 283.

16 ـ المرجع المذكور، ص 48 و209؛ وراجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 172 وما يليها.

17 ـ **المجالس...**، ص 57.

18 ـ المرجع المذكور، ص 53-54.

19 ـ المرجع المذكور، ص 54-55.

20 ـ المرجع المذكور، ص 75. وانظر (ص 45-53) تأويل قول المنصور للنعمان: "جزاك الله عنّا أفضل الجزاء" وكذلك: "رحم الله من أحيا أمرنا" (ص 46).

21 ـ المرجع المذكور، ص 45 و 222.

22 ـ المرجع المذكور، ص 55.

23 ـ المرجع المذكور، ص 55 وما يليها، و106 و 109 و 240 و 402. إنّ وظيفة الإمام هي أن يهدي الناس الى ما فيه خيرهم حتى كراهية (ص 118)؛ **ودعائم الإسلام**، ص 58.

24 ـ **المجالس...**، ص 72 و 424 في خصوص التوسّل بالأولياء.

الأقل. وقد كان شيخ المعتزلة بالقيروان سليمان بن حفص الفراء (م 269 / 882-883) الذي تتملذ بالعراق على بشر المريسي وأبـي الهذيـل، أي أنّـه تعلّـم الاعـتزال في فـترة نضج نسقه النظري الأول مع أبي الهذيل ثمّ نشر تعاليمه بالقيروان[25] قبل قيـام الخلافـة الفاطمية (909 م) ببضع سـنوات رغـم مقاومـة أهـل السـنّة لـه. إنّ الاعـتزال بمـا هـو مدرسة كلامية لا يقوم بدون مكانة أساسية يوليها للعقل. فأوّل واجب على الإنسـان هو المجهود المعرفي والنظر بنفسه في الأدلّة لتحصيل المعرفة. واقتضاء النظر ومباشرته لا يقومان بدون ثقة في العقل واتصاف كلّ انسان بـه. ومـن هـذا المنطلـق نفهـم رفـض المعتزلة التقليد والالهام كمصدرين للمعرفة، أي رفض النمـوذج الشيعي والصـوفي في المعرفة. إنّ دليل العقل هو الأوّل وكلّ مـا سـواه مـن أدلّـة لا يصـحّ الا بـه. وفي هـذا الاستدلال يلعب قياس الغائب على الشاهد دورا معرفيا أساسيا سواء في معرفـة الإلـه أو في تحديد سـلوكه (العـدل الالهـي) وفي علـم الإنسـان وعملـه (التحسـين والتقبيـح العقليين).

ويكفي هذا العرض السريع ليطلعنا على الامكان النظـري الـذي تسـتند إليـه نقاط الاختلاف بين الفكر الفاطمي مثلما يعرضـه القـاضي النعمـان والفكـر المعتزلي وأسباب نقد الأئمّة الفاطميين والقـاضي النعمـان للمعتزلـة. وأوّل مـا نشـير إليـه هـو مؤاخذة القاضي للمعتزلة من الناحية المذهبية لعدم قولهـا بـالتوقيف في الإمامـة وقولهـا

25 - M. TALBI "Du nouveau sur l'I'tizâl en Ifriqiya au IIIe/IXe siècle", in *Etudes arabes et islamiques, I-histoire et civilisation*, vol. 4, Paris, 1975, pp. 201-207. وراجع كذلك إشارة الشهرستاني (المرجع المذكور، I، ص 57) إلى وجود قلّة مـن أتبـاع واصـل بـن عطاء بالمغرب في زمانه. هذا ويتضح من ذمّ المعزّ للجاحظ واطلاع القاضي على بعض مصنفاته أنّ مذهـب الجـاحظ كـان معروفـا بإفريقية. والـذي تجـدر الإشـارة إليـه هنـا أنّ هـذا النـص (المجالس... ص 263-264) يبدأ بذمّ المعزّ لديـن الله الجـاحظ وذكـر مسـاوئ انتحالـه، فيرد القاضي، مدافعا عن الجاحظ، بقوله إنه قرأ في بعض مصنفاته ما جعله يظنّ "أنه قد اتّصل". ولا نظنّ أنّ هذه العبارة تعني أنّه "انتحل مذهب واصل بن عطاء" مثلما فهم محقّقو الكتـاب ذلـك، إذ لا يمثل ذلك حينئذ اعتذارا للجاحظ؛ بل نظن أنّ هذه العبارة تعني أنّ الجـاحظ قـد تشـيّع أو أظهر التشيّع في فترة من حياته، متبعا في ذلك أستاذه النظام، (أنظـر الملاحظـة 3 أعـلاه) أو أنـه حصل على علم وهبي، أي على علم غير اختياري، ذلك أنّ الجاحظ الذي ينسب الى "أصحاب المعارف" ذهب الى القول بطابع المعرفة الضروري، ولعل القـاضي النعمـان اعتبر ذلـك مطابقـا لتصوّر الشيعة للعلم الموهوب. ونجد في المجالس والمسايرات وصف المعزّ بتلقيه العلم الذي يهبه الإله ويؤيّده بالحكمة، فليس الجهد الشخصي هـو مصـدر العلـم. وهنـا يمكننـا أن نفهـم معنـى الاتصال إذ يقول القاضي أن ذلك: "هو الذي أوجب عند ذوي التمييـز والعقـول فضلـه وأبـان لديهم خطبه، وشهد بالأمانة له، وبرهن عن اتصال مادّة الله عزّ وجلّ إياه وتأييده له بالحكمة" (ص 147).

بالاختيار[26]. يقول المعزّ: "فلو كان للناس أن يقيموا لأنفسهم إماما فتجب طاعته باقامتهم إياه لوجب كذلك أن يقيموا نبيا وإلاها كما فعلت الجاهلية في نصبها آلهة من دون ا لله"[27]. وهذا يبدو في نظرنا وبالقياس الى الموقف السنّي تأكيدا على وحدة النبوّة والشرع، فهما لا يقبلان التجزئة: فالنبوّة لا تنفصل عنها الإمامة. ويرتبط بهذا الاختلاف المذهبي اختلاف آخر لا يقلّ أهمية عنه، وهو المتعلّق بمكانة العقل لدى هؤلاء ولدى أولئك. إن سيادة العقل على كلّ حجّة أخرى وضرورة الاحتكام إليه في كلّ شيء لدى المعتزلة، باعتباره الدليل الذي يصحّح بقية الأدلّة، يتناقض تماما والمكانة التي يوليها الفاطميّون للأئمّة في كونهم واسطة ضرورية ومصدرا لتحديد السلوك ومحتوى العلم، العلم الباطن بصفة خاصة[28]. إنّ هذا العلم الباطن الذي لا يكون إلا في صدر الإمام ولا يمنحه إلا من ظنّه أهلا له لا يعترف به المعتزلي نظرا إلى ضرورة المباشرة الفردية للمجهود العقلي. ولا مجال للقول بأنّ النجاة تتمثل في تقليد الأئمّة وطاعتهم طاعة عمياء. بل في وسع كلّ انسان النظر بعقله ليحدّد محتوى معرفيا يثبت له صحّة الشرع ويتوخّى سلوكا عمليا. ويعيب المعزّ فعلا على المعتزلة عدم أخذهم على الأئمّة الراسخين في العلم فيقول في هذا الصدد: "ولكنّهم أرادوا أن يكونوا أئمّة أنفسهم وأن يستطيلوا على الأئمّة برئاستهم فتأوّلوا كتاب ا لله برأيهم وقالوا في قوله بأهوائهم...، فلا هم عن الرسول أخذوا البيان ولا إلى أهل الذكر ردّوا ما اشتبه عليهم من آي القرآن، بل أمضوا ذلك على آرائهم وتأوّلوه بأهوائهم"[29]. إذن فالعقل في نظر القاضي النعمان، الذي يعكس رأي المعزّ، لا يمكن أن يكون حجّة في تمييز الحقّ من الباطل[30] وهو يبرّر ذلك بقوله انّ كلّ الناس يدّعون اتصافهم به ومع ذلك فإنّنا نجد بينهم اختلافا كبيرا في المذاهب[31]. بينما يريد القاضي

---

26 ـ دعائم الاسلام، ص 48-49.

27 ـ المجالس... ص 183.

28 ـ "فنحن وا لله هداتهم، في كلّ عصر منّا هاد... إنّما اراد القوم أن يكونوا أئمّة أنفسهم وألاّ تكون لهم واسطة فيما بينهم وبين ربّهم" المرجع المذكور، ص 118.

29 ـ المرجع المذكور، ص 377-378. يقول المعتزلة بوجوب ردّ المتشابه الى المحكم نظرا الى مطابقة الأول للتالي ونظرا الى أنّه لا مناقضة ولا اختلاف في كلام ا لله، فيجب أن يجرى على سنن واحد. ويكون المتشابه في القرآن يدفع على الفحص المتأمل والنظر والاستدلال. وفعلا فإنّ الراسخين في العلم هم أصحاب النظر والاستدلال. راجع الزمخشري، الكشاف، القاهرة 1972/1392، I، ص 410 وما يليها.

30 ـ المرجع المذكور، ص 521.

31 ـ المرجع المذكور، ص 423.

أن يبرز وجود اتفاق في قول الأئمّة لأنهم يأخذون عن المدد الإلهي، والقرآن والحديث يعضدان أقوالهم[32]. يقول القاضي النعمان: "كلام أولياء ا لله كالبنيان يشدّ بعضه بعضا ويشهد بعضه لبعض، لأنّهم بنور ا لله يستبصرون، ومنه يقتبسون، وبحكمته ينطقون، وعن أسلافهم يأخذون"[33]. وإنه من الواضح أننا بإزاء تصوّرين يختلفان اختلافا جذريا، ينطلق أحدهما من تساوي الناس من حيث اتصافهم بالعقل ويقوم الثاني على الاصطفاء واقرار التفاوت بين الناس والتمييز بين الخاصة (وهم الأئمّة) والعامة[34]. وسيكون هذا التمييز قارّا في الفكر الشيعي. وبينما لا يقوم التصوّر الأول بدون ايلاء العقل منزلة أساسية يبطل الثاني القول بكون العقل حجّة، وذلك عندما يشير النعمان الى جدل بين معتزلي وجبري في خصوص الهدي الإلهي[35] وهي مسألة تتعلق بالجبر والاختيار في أفعال العباد[36] ولذلك نجد فيه رفضا صريحا لمنهج العقلنة المفضل في علم الكلام وهو قياس الغائب على الشاهد[37].

ويوجد خلاف آخر بين الفكر الفاطمي والفكر المعتزلي يرتبط أيضا بمنزلة العقل هذه ويتعلّق بمصدر القيمة في الأفعال الإنسانية. فإنه من المعروف أن الموقف الاعتزالي يذهب الى أنّ أفعال العباد تتصف لذاتها بالقيمة، فهي إما حسنة وإمّا قبيحة والعقل هو الذي يكشف عن تلك القيمة والشرع يأتي مثبتا للعقل في ذلك، أي أن الوجود ليس صرفا بل يتلوّن بالقيمة. وهو موقف يقع على طرف نقيض من موقف الأشاعرة الذين ينظرون الى الأفعال في وجودها المحض فيذهبون الى أنّ الأشياء والأفعال خالية من كلّ قيمة، فهي في وجودها المحض لا تصطبغ لذاتها بأية قيمة، وأنّ الشرع هو الذي يضفي عليها الحسن والقبح بأمره ونهيه. وبالقياس الى هذا الخلاف

---

32 ـ المرجع المذكور، ص 57، 73-75.

33 ـ المرجع المذكور، ص 65.

34 ـ المرجع المذكور، ص 231، 434. يصف النعمان المعتزلة بالعامة، فإياهم يقصد بقوله: "بعض من تسمّى بالعدل من العامة"، المرجع المذكور، ص 380. لا يسعنا هنا الا تذكر الغزالي في نقده للباطنية واعتمادهم التعليم بدل العقل في فضائح الباطنية. انظر كذلك عن تعارض التعليم والعقل المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي في رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، نشرة ب. كراوس، القاهرة، 1939، ص 291--316.

35 ـ المرجع نفسه.

36 ـ الزمخشري، المرجع المذكور، I، ص 67.

37 ـ أنظر مثلا رفض المعزّ أن يُشبّه ا لله بخلقه أو تقاس أفعاله بأفعال عباده، المرجع نفسه، ص 380؛ وانظر مع ذلك تعريف البرهان، فهو ما أثبته العقل الصحيح الكامل وشهد له وصدّقه (المرجع المذكور، ص 145).

الجوهري نجد موقف القاضي النعمان يتطابق تماما والموقف الأشعري: فالحسن هو ما حسّنه الله والقبيح هو ما قبّحه والعقل ليس حجة في التمييز بين الخير والشر والعدل والجور، بل لا يكون ذلك الا بالرجوع الى كتاب الله وسنّة الرسول وعلم الأئمّة. يقول المعزّ للنعمان: "خذ هذا الأصل إليك فإنّه قاطع لحجة كلّ من تعاطى علما دون أولياء الله ورغب بنفسه عن ردّ ما لا يعلمه إليهم كما أمره الله"[38].

والآن، إذا كنا كلنا على علم بالمنطلق السياسي لنشأة الفرق الإسلامية، وخاصة منها السنّة والخوارج والشيعة والمرجئة، فإننا عندما تحدثنا عن الفكر الفاطمي (الذي انبثق عن الدعوة الإسماعيلية بالمغرب[39]) وموقفه من الإعتزال فإنّنا تساءلنا في الواقع عن الكيفية التي تحدّدت بها دعوة سياسية بالقياس إلى الأصول، أصول الدين التي هي موضوع علم الكلام[40]، مثلما كان من الممكن أن نتساءل عن الكيفية التي تحدّدت بالقياس إلى الفروع، أي إلى الفقه. ويمكن كذلك ان نتساءل عن الموقف السياسي الذي كان على متكلّمي الاعتزال أن يتبنّوه من هذه الأحزاب السياسية والدينية، أي من مسألة الحكم ومشروعيّته[41]. وفي الواقع فإنّ العلاقة بين التشيّع

38 ـ المرجع المذكور، ص 424.

39 ـ راجع البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 273؛ ابن حزم، **المرجع المذكور**، V، ص 23؛ الشهرستاني، **المرجع المذكور**، II، ص 28؛ المقدسي البشاري، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن، 1902، ص 238؛ ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة ع. بدوي، بيروت 1981، ص 151-166؛

B. DODGE, "Al-Ismailiya and the origin of the Fatimids", in *Moslim World*, 49 (1959), pp. 296-305.

وراجع كذلك عن الشيعة بالمغرب كتاب :

DASRAWI Farhat, Le Califat fatimide au Maghreb, Tunis; 1981. مقال؛ W.MADELUNG, "*Some notes on non-Isla'ili Shiism in the Maghrib*", in *Studia Islamica*, XLIV (1976); pp. 87-98; GOLDZIHER, *Dogme...*, 208; W.IVANOV, art. Ismaᶜliyya, *E.I.* 1, Supp.

40 ـ يقول الشهرستاني في تعريف أهل الأصول: ""المختلفون في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل... قال بعض المتكلّمين: الأصول معرفة البارئ تعالى بوحدانيّته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبيّناتهم وبالجملة كلّ مسألة يتعيّن الحق فيها بين المتخاصمين فهي في الأصول"، المرجع المذكور، I ، ص 51؛ وراجع...I. GOLDZIHER, *Le dogme*، ص 187 وما يليها.

41 ـ في الواقع تحدد الموقف السياسي نوعا ما منذ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وحكمهما في مرتكب الكبيرة وموقفهما من الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين، وهو أنّ أحدهما مخطيء لا بعينه، وكذلك كان الحكم من عثمان وقاتليه وخاذليه (الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 61-62؛ ابن حزم، **الفصل**، II، ص 153)؛ قد اعتبرت المعتزلة قضية الإمامة من الأصول على عكس الأشاعرة التي تلحقها بالفروع، راجع .L. GARDET, *Dieu...*, p 460

والاعتزال هي على درجة كبيرة من التداخل والتعقيد، وذلك راجع إلى تنوّع المذاهب الشيعيّة وتنوّع الإعتزال نفسه على اختلاف المراحل التاريخية. فارتباط الشيعة بالاعتزال او انفصالها عنه يكونان حسب اتجاهها المغالي أو الإمامي أو الزيدي[42] وكذلك حسب موقف المعتزلة من الإمامة. فإن كان جلّهم قد ذهب إلى أنّها موكولة إلى اختيار الأمّة فلا نصّ فيها ولا توقيف فإنّنا نجد لدى البعض منهم كالنظام مثلا ميلا إلى التشيّع وقولا بأنّه لا إمامة إلاّ بالنص وأنّ النبيّ نصّ على علي[43]. وقد لعب الاعتزال دورا أساسيا في توجيه الفكر الشيعي في تطوّره التاريخي[44]، إذ يقول الشهرستاني عن الإمامية إنّهم: "كانوا في الأوّل على مذهب أئمّتهم في الأصول ثمّ لمّا اختلفت الروايات عن أئمّتهم وتمادى الزمان اختارت كلّ فرقة طريقة وصارت الإمامية بعضها معتزلة إمّا وعيدية وإمّا تفضيلية، وبعضها أخبارية، إمّا مشبّهة وإمّا سلفيّة"[45]. ولعلّه يجب الاقرار بأنّ من آثار علم الكلام المعتزلي والسنّي في المذاهب الشيعية هو إدخال تعديل على تصوّر طبيعة الإمام وطبيعة الإله، فيكون الأمر قد آل إلى التخلي عن تأليه الأئمّة الذي اشتهر به بعض من وصفوا بغلاة الشيعة من ناحية

وراجع، عن مواقف المعتزلة السياسية، M.W.WATT, "The political attitudes of the Mu^ctazilah", in *J.R.A.S.*, 1963 / 1-2, pp. 38-57.

42 - L. GARDET، المرجع المذكور، ص 465-470.

43 - ولعل ذلك ما يفسّر نقده الشديد للصحابة (بما فيهم علي) وابطاله كون الاجماع والقياس حجة في الأحكام الشرعية، إذ أنّ الحجة في قول الإمام المعصوم (الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 72-74؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 114، 129، 133-134؛ راجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 179-180، 189. ويبدو موقف النظام هنا قريب جدا من موقف هشام بن الحكم (ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 101). وهذا يتطابق وقول النعمان إنّ الحجة لبعض على بعض يكون بالرجوع إلى أهل الذكر (المجالس، ص 378). أمّا هشام الفوطي وأبو بكر بن كيسان الأصمّ فقد ذهبا إلى أنّ "الإمامة لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس وإنما يجوز عقدها في حالة الاتفاق والسلامة... وإنّما أراد بذلك الطعن في إمامة علي... إذ كانت البيعة في أيام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة إذ بقي في كلّ طرف طائفة على خلافه" (المرجع نفسه، ص 92-93؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 150). راجع الشهرستاني (المرجع المذكور، ص 57) في خصوص اختلاف المعتزلة في الإمامة.

44 - L. GARDET، المرجع المذكور، ص 459.

45 - الملل، I، ص 224، وكذلك ص 195-196؛ راجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 187-189؛ و W. MADELUNG, "Imamism and Mu'tazilite theology", in *Le Shi'isme imamite*, Paris, 1970. ص 13-30.

وعن تشبيه الإله من ناحية أخرى[46]. ولتوضيح ذلك نترك جانبا تأليه الإمام الذي ذهبت إليه فرق كثيرة من الشيعة (كالسبئية مثلا) ونكتفي بالإشارة إلى شخصيّة مرموقة تعتبر من رواد علماء الكلام الشيعي وهو هشام بن الحكم، وأقلّ ما يقال فيه إنّ نسقه الكلامي ورد على غاية من الاحكام والتماسك[47]. اشتهر بقوله بالتشبيه وناظر أبا الهذيل فيه وفي الصفات وأحرجه في خصوص قوله إنّ الله عالم بعلم هو هو[48]. وليس من المستبعد أن يكون هشام قد غذى احتجاج السلف ثمّ الأشاعرة على الاعتزال. ويبدو أنّ هذا التفاعل بين الفكر الاعتزالي وبين الشيعة هو الذي طوّر بعض اتجاهاتها نحو القول بالتنزيه بالمعنى السنّي أو المعنى الاعتزالي. يقول الشهرستاني: "وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة وإنّما عادت الى بعض أهل السنّة بعد ذلك وتمكن الاعتزال فيهم لمّا رأوا ذلك أقرب إلى المعقول وأبعد من التشبيه والحلول"[49]. ويمكن القول عموما إنّه بينما اشتدت الخصومة بين الاعتزال وغلاة الشيعة آل الأمر بالإمامية إلى تبني المذهب الاعتزالي[50]، الا أنّ الزيدية بصفة خاصة هي التي كانت قريبة جدّا من الاعتزال. وقد اعتبرت الزيدية دوما ذات توجه معتدل، فقد اعترفت السليمانية (أو الجريرية) والبترية منها (إلاّ الجارودية) بإمامة الشيخين وقالتْ إنّ الإمامة لا تكون بالنص بل باختيار أهل العقد والحلّ، وعلى حدّ تعبير ابن خلدون[51]. فكان موقفها من الإمامة قريبا جدا من الذي ساد في الاعتزال. وزيادة على ذلك

---

46 ـ الملل، I، ص 118؛ ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 186؛ راجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 173 وما يليها وص 181-182.

47 ـ يقول عنه الشهرستاني : "وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الأصول لا يجوز أن يغفل عن الزاماته على المعتزلة فإنّ الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه" (المرجع المذكور، I، ص 22-23). راجع، عن تشبيه هشام، البغدادي، المرجع المذكور، ص 48-51، 215 وما يليها.

48 ـ أنظر الزام هشام بن الحكم على أبي الهذيل (الشهرستاني، المرجع المذكور، II، ص 23).

49 ـ المرجع المذكور، II، ص 10-11؛ راجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 188.

50 ـ في خصوص العلاقات بين الإمامية (بشخصيّاتها البارزة: إبن بابويا والشيخ المفيد والمرتضى) والمعتزلة (بغداد والبصرة) وتطور هذه العلاقة راجع MADELUNG المقال المذكور؛ ثمّ اعتبار علي بن أبي طالب مؤسسا للشيعة وللمذهب الاعتزالي في الوقت نفسه (راجع GOLDZIHER، المرجع نفسه)؛ وراجع كذلك L. GARDET ، المرجع المذكور، ص 466.

51 ـ المقدمة، ص 354؛ ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 92 وما يليها؛ وGOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 198. وراجع عن الزيدية وموقفها من الإمامة، I. GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 200 و L. GARDET، المرجع المذكور، ص 466.

تشير كتب الفرق إلى أنّ رئيسها زيدا بن علي تتلمذ في الأصول على واصل بن عطاء وأخذ عنه مذاهب الاعتزال[52].

إن ما بحثت عنه الشيعة في الكلام هو التجهيز النظري (أي فيما يخصّ الله والإنسان والعالم والمعرفة والعمل) لنظرية الإمامة ومشروعية الحكم، مثلما كانت علاقتها بالفلسفة (الأفلاطونية المحدثة منها على وجه الخصوص)[53]. وعلى قدر ما لاحظنا وجود تداخل بين الفكر الزيدي والاعتزال لمسنا وجود تنافر بين الفكر الإسماعيلي الفاطمي والاعتزال[54]. وذلك راجع الى الخلفية المذهبية الفاطمية واختيار المعتزلة السياسي. ولكن لا يعني ذلك انعدام البعد النظري الكلامي والفلسفي من فكر القاضي النعمان، بل هو يضمّ جوانب من ذلك ولكن العمل النظري يبقى

---

52 - ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 350. هذا بالرغم من "اعتقاد واصل بأنّ جدّه (أي جدّ زيد بن علي) علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأصحاب الشام ما كان على يقين من الصواب وأنّ أحد الفريقين منهما كان على الخطإ لا بعينه. فاقتبس منه الاعتزال وصار أصحابه كلّهم معتزلة" (الشهرستاني، المرجع المذكور، I، ص 207-208؛ البغدادي، المرجع المذكور، ص 100)، فيكون زيد بن علي "يقتبس العلم ممّن يجوّز الخطأ على جدّه في قتال الناكثين والفاسقين ومن يتكلّم في القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت ومن حيث أنه كان يشترط الخروج شرطا في كون الإمام إماما" (الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 209-210). وقد كان سليمان بن جرير وأصحابه من الزيدية كذلك فقد "ذهب إلى أنّ الإمامة شورى فيما بين الخلق... وأنها تصحّ في المفضول مع وجود الأفضل وأثبت إمامة أبي بكر وعمر حقّا باختيار الأمّة حقا اجتهاديا" (المرجع المذكور، ص 214). وتابعه في ذلك جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب من المعتزلة وكثير النوى من أصحاب الحديث، ذلك أنّ الإمامة في نظرهم "من مصالح الدين ليس يحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده فإنّ ذلك حاصل بالعقل لكنّها يحتاج إليها لإقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين... وحتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الأمر فوضى بين العامة" (المرجع المذكور، ص 218). في الختام يقول الشهرستاني عن الصالحية والبترية إنهم "في الأصول يرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة ويعظمون أئمّة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمّة أهل البيت" (المرجع نفسه). راجع الملاحظة 2. ومن ناحية أخرى فان الاعتقاد في الإمام ومكانته يمكن أن تجد مكانها والقول المعتزلي باللطف الإلهي (GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 189) وكثيرا ما نجد المعتزلة في تأصيلهم لمذهبهم وتبريره يرجعون أصله الى علي بن أبي طالب ويقال أحيانا إنّ واصلا كان تتلمذ على أبي هاشم بن محمّد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب (راجع MADELUNG، المرجع المذكور، ص 28-29).

53 - مثلا حميد الدين الكرماني، كتاب الرياض (بيروت، 1960) وراحة العقل (بيروت، 1967). راجع حول نظرية الإمامة في الغنوصية الإسماعيلية L. GARDET، المرجع المذكور، ص 470-472، و A.S. TRITTION, Theology and Philosophy of the Ismailis, *JRAS*, 1958, 3-4, pp. 178-188.

54 - يقول البغدادي: "ولهذا قالوا في وصاياهم للدعاة الى بدعتهم لا تتكلموا في بيت فيه سراج يعنون بالسراج من يعرف علم الكلام ووجوه النظر والمقاييس"، المرجع المذكور، ص 282-283.

محدودا، ثم إنّه كان فقيها بالدرجة الأولى، بل يعتبر مؤسس الفقه الفاطمي. ولعلّ ما كان يهمّ الدولة الفاطميّة بالمقام الأوّل هو الأغراض السياسيّة العملية نظرا إلى وضعيّتها بالمغرب التي تدفع الى الالتحام حول الإمام أكثر من التأمّل النظري. ولعلّ ذلك لازم لكلّ دعوة، في بدايتها على الأقلّ. وفعلا نجد لذلك مثالين متوازيين في التحرّز من التعمّق النظري. الأول هو نقد المعز للدعاة الذين خلطوا الفلسفة بالدين[55]، والثاني إشارة الشهرستاني إلى التحوّل في تاريخ الباطنية: فبينما خلط قدماؤها "كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج"[56] تنكّب محدثوهم، أصحاب الدعوة الجديدة، "هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصبّاح (الذي صعد إلى قلعة ألموت سنة 483 هـ) دعوته وقصر عن الإلزامات كلمته"[57].

---

55 ـ المجالس، ص 408. وانظر كذلك (ص 143-144) اعتراضه على تعريف الفلاسفة للبرهان.

56 ـ الملل والنحل، II، ص 29 (ولذلك قيل فيهم ما يقال في الفلاسفة أو المعتزلة من كونهم نفاة للصفات ومعطّلة الذات عن الصفات، المرجع المذكور، ص 30).

57 ـ المرجع المذكور، ص 32.



الباب الثاني

ما بين الكلام والفلسفة

"وسمعت أن يحي بن عدي حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم هناء واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام فقال لهم الوزير تكلموا مع الشيخ يحي فإنه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية فاستعفاه يحي فسأله عن السبب فقال يحي هم لا يفهمون قواعد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجبائي في كتاب التصفح فإنه نقض كلام أرسطوطاليس وردّ عليه بمقدار ما تخيل له من فهمه ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ففسد الردّ عليه وهو يظن أنه أتى بشيء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد فأعفاه لما سمع كلامه واعتقد فيه الانصاف"(*).

(*) — القفطي، تاريخ الحكماء، نشرة يوليوس ليبرت، 1903، ص 40.



من مآخذ المتكلّمين على الفلاسفة

نقترح في هذا الفصل أن نتحدث في اتجاه من اتجاهات البحث في علم الكلام التي أشرنا إليها في المقدمة، ويتركز حول تبيّن الصورة التي ارتسمت عند كلّ من المتكلّم والفيلسوف عن الآخر والكيفية التي وقع بها الادراك والحكم على كلّ نظرية او فكرة تنتمي الى الشق الآخر. ولا يجب أن نتوهّم أنّ الطرف الواحد كان على جهل بنظريات الطرف المقابل فقد اعتاد كلّ واحد منهما الردّ على الآخر وكان خبيرا بنظرياته. ولعلّ الاهتمام بذلك يمكننا من أن نصف موقفا نظريا ما سواء كان كلاميا أو فلسفيا وصفا أكثر دقة وتبيّن الخلفيات التي يقوم عليها والتي تكاد تكون مسلمات، والإلزامات عليه، أي صعوباته النظرية أو الشكوك اللازمة له. و لم ينعدم البحث في هذا الاتجاه لكنّه تركز أساسا وإلى حدّ الآن على نقد الفلاسفة ــ وخاصة منهم ابن رشد ـ للمتكلّمين في **تفسير ما بعد الطبيعة وتهافت التهافت ومناهج الأدلة في عقائد الملة**[1]، مع أنّه توجد مناقشات توجّه بها غيره من الفلاسفة مثل الكندي الذي ألف كتاب **الاستطاعة وزمان كونها** وكتاب **في بطلان قول من زعم أن جزءا لا يتجزأ**[2]، وأبي بكر الرازي الذي ألف كتاب **الرد على الناشي في نقضه الطب** وكتاب **مناقضة الجاحظ في كتابه في فضل علم الكلام** وكتاب **الانتقاد والتحرير على المعتزلة** وكتاب **الرد على المسمعي المتكلم في ردة على أصحاب الهيولي**[3]، والفارابي الذي ألف كتاب **الرد على الراوندي**[4] زيادة على ما ورد عن المتكلمين في كتبه الأخرى التي وصلت إلينا (كتاب **الحروف واحصاء العلوم** وغيرها)، ويحي بن عدي الذي كان على دراية بكتب المتكلمين وكان ينسخ منها

---

1 - J.W. SWETMAN, *Islam and christian theology*, part II, volume II, London, 1967, pp. 73-210.

2 ـ القفطي، المرجع المذكور، ص 373؛ ابن نديم، **الفهرست**، طبعة فلوجل، لايبزج، ص 259.

3 ـ وله كذلك كتاب في الاشفاق على أهل التحصيل من المتكلمين والمنطقيين (القفطي، المرجع المذكور، ص 273-276؛ ابن النديم، المرجع المذكور، ص 299-301).

4 ـ القفطي، المرجع المذكور، ص 279.

الكثير وألف مقالة في تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزء وكتاب نقض حجج القائلين بأن الأفعال خلق الله واكتساب للعبد وكتاب الشبهة في ابطال الممكن وجواب الدارمي وأبي الحسن المتكلم عن المسألة في ابطال الممكن[5]، وإخوان الصفاء وابن سينا وابن ميمون[6]، وهي كلها مناقشات وانتقادات لنظريات كلامية دقيقة، الا أن جل هذه الكتب مفقود أو في حكم المفقود. ولاتزال انتقادات ابن سينا للمتكلّمين مثلا تترقّب الدرس[7]. وهي تؤكد عموما على قصور المناهج الكلامية (وخاصة منها قياس الغائب على الشاهد) عن مستوى القياس البرهاني وطابعها الجدلي، وقصور النظريات الكلامية الالهية منها والطبيعية فتلزمها شكوك "ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه"[8]، حتى قال ابن ميمون : "الأمر كما يقوله ثامسطيوس، قال ليس الوجود تابعا للآراء الصحيحة بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود. فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين... وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع، وان اختلفت أصنافه. وذلك ان قاعدة الكل ان لا اعتبار بما عليه الوجود لأنها عادة يجوز في العقل خلافها، وهم ايضا في مواضع كثيرة يتبعون الخيال ويسمونه عقلا"[9]، وهو يتبع في ذلك مآخذ الفارابي على المتكلمين وتعريفهم العقل بأنه "بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر"[10]، ويتطلّب كل ذلك قراءة النصوص الفلسفية قراءة جديدة بهذا الاهتمام وحده. وهذا ينطبق حتى على ابن حزم والغزالي في نقدهما لمناهج المتكلمين ونظرياتهم.

لكن الدراسات تنقص أكثر في خصوص الموقف المقابل، أي موقف المتكلّمين من النظريات الفلسفية وكيف فهموها وقيّموها، وإن ظهرت بعض العناوين في هذا المجال[11]، ويبدو أنّ المتكلّمين كثيرا ما ألّفوا للردّ على النظريات الفلسفية، مثلما يروي

---

5 ـ المرجع المذكور، ص 361-363؛ ابن النديم، المرجع المذكور، ص 264.

6 ـ **دلالة الحائرين**، نشرة حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص 180-228.

7 ـ مثل نقده لنظريات المتكلمين الطبيعية في السماع الطبيعي، ونقده لتصورهم للممكن في **الإشارات والتنبيهات**، نشرة فورجيه، ليدن، 1892، جزء 1، ص 151.

8 ـ ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، منشور ضمن فلسفة ابن رشد، القاهرة، 1313/1895، ص 48 وما بعدها.

9 ـ المرجع المذكور، ص 182.

10 ـ **رسالة في العقل**، نشرة موريس بويج، بيروت 1983، ص 8 ؛ ابن ميمون، المرجع المذكور، ص 208.

11 ـ انظر مثلا Marie BERNAND, "La critique de la notion de nature par le Kalâm", in *Studia Islamica*, tome 51 (1980), pp. 59-105.

ابن المرتضى في المنية والأمل من معرفة النظام بأرسطو ونقض أقواله وإن لم تخل هذه الرواية من مبالغة[12]. وقد حفظت لنا الكتب بعض العناوين لمتكلمين ألفوا في الرد على الفلاسفة، مثل هشام بن الحكم (مؤسس الكلام الشيعي) الذي يذكر له كتاب على أرسطاليس في التوحيد[13]، وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري الذي ذكر له كتاب نقض كتاب الرازي في أنه لا يجوز أن يفعل الله تعالى بعد أن كان غير فاعل ونقض الرازي لكلام البلخي على الرازي[14]، وأبي هاشم الجبائي الذي ألف كتاب النقض على أرسطاليس في الكون والفساد[15] وألف كتاب التصفح الذي يقول عنه القفطي إنه : "بطّل فيه قواعد أرسطاليس وواخذه بألفاظ زعزع بها قواعده التي أسسها وبنى الكتاب [= السماء والعالم] عليها"[16]، وأخيرا أبي بكر الباقلاني الذي ألف كتاب الدقائق الذي يقول عنه ابن تيمية أنه "ردّ فيه على الفلاسفة كثيرا من مذاهبهم الفاسدة في الأفلاك والنجوم، والعقول والنفوس وواجب الوجود وغير ذلك. وتكلم على منطقهم وتقسيمهم الموجودات، كتقسيمهم الموجود إلى الجوهر والعرض ثم تقسيم الأعراض الى المقولات التسعة، وذكر تقسيم متكلّمة المسلمين الذي فيه من التمييز والجمع والفرق ما ليس في كلام أولئك"[17]. وربّما وجب اعتبار نقد الغزالي (في تهافت الفلاسفة مثلا) والشهرستاني (في نهاية الأقدام ومصارعة الفلاسفة) وابن تيمية (في الرد على المنطقيين ورغم عدائه للمتكلّمين) وغيرهم (كالآمدي والإيجي) تتويجا لهذا الاتجاه الناقد للفلسفة، فلم يكن ليتمّ لولا ما قام به متكلمون سابقون. ويتضح لنا أنّه لا يكفي بالاعتماد على التمييز التقليدي الذي يثبته ابن خلدون في الفصل الخاص بعلم الكلام من المقدّمة[18] بين موقف الفيلسوف وموقف

12 - باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، نشرة توما أرنلد، حيدر آباد / لايبزج، 1902/1316، ص 29.

13 - ابن النديم، المرجع المذكور، ص 176.

14 - المرجع نفسه، ص 175.

15 - المرجع نفسه، ص 174.

16 - المرجع نفسه، ص 40.

17 - ابن تيمية، الفتاوى، الرباط، بدون تاريخ، IX، ص 63. ونقدر أن الجويني خصص جزءا كبيرا من كتاب النفس لنقد التصوّرات الفلسفية في ما يخص طبيعة النفس على الأقل، هذا الكتاب الذي لم يبلغنا منه الى حد الآن الا عنوانه (الجويني، العقيدة النظامية، نشرة محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1948/1367، ص 59).

18 - يقول ابن خلدون :"واعلم أنّ المتكلّمين لمّا كانوا يستدلّون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارئ وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيّات هو بعض هذه الكائنات إلا أنّ نظره فيها مخالف لنظر المتكلّم، وهو

المتكلّم، أن نقدح في الطابع النظري والفلسفي والقيمة المنطقية لموقف كلامي ما بدعوى أن المتكلّم ملتزم أكثر من الفيلسوف بالعقيدة الدينية. ذلك أنّ هذا البعد العقدي والجدالي حتى وإن كانت أهمّيته لا تخفى على أحد لم يمنع المناقشة من أن تقع على مستوى يتناول المحتوى المعرفي بصرامة منطقية، هذا الموقف الذي يتحدّد نظريا فلا تحدّده حتما التبعات العقدية لموقف ما. إن المعقولية، او ما يعتبر معقولية، تبقى هي المعيار في قبول رأي أو ردّه، فكم من مرّة تبادل المتكلّمون التكفير حتى داخل المدرسة نفسها، نظرا للتبعات العقدية لموقف تحدّد نظريّا.

ولا يسعنا هنا إلا أن نشير الى بعض المسائل التي وجّه فيها المتكلّمون مآخذهم على نظريات فلسفية، هذا إذا ما تركنا جانبا موضوع الصراع التقليدي وهو قدم العالم وحدوثه والذي توجهت فيه الردود على برقلس بصفة خاصة منذ يحي النحوي.

في علم النفس مثلا: نعرف أنّ فلاسفة الاسلام أخذوا أساسا بعلم النفس الأرسطي حسب ما ورد في كتبه النفسانية ولدى شراحه. وترددوا أحيانا بين تصوّر أفلاطوني محدث (وهو كون النفس جوهرا روحانيا مفارقا للجسم) وبين تصّور أرسطو للنفس (كونها صورة او كمالا محايثا للجسم)[19]. وأخذوا عن أرسطو خاصة تقسيمه لملكات النفس وقواها حسب وظائفها المختلفة. فمثل ذلك الجهاز النظري لتفسير مظاهر الحياة السيكولوجية المختلفة كالحلم والرؤيا والنوم والادراك والتعقل والأمراض النفسية وخاصة ظاهرة النبوّة التي فرضتها عليهم بيئتهم الاسلامية. ولقد أصبح ابن سينا رمزا لعلم النفس الفلسفي هذا، يكفي لذلك الرجوع الى تآليفه التي تعدّدت فيه. ونجد موقف المتكلّمين من علم النفس هذا لا يخلو من طرافة. فقد اتجهوا اتجاها مغايرا هو أقرب الى التصوّر الرواقي وغيره منه الى التصوّر الأرسطي ـــ الأفلاطوني المحدث الذي غلب على الفلاسفة. فكثيرا ما رفضوا القول بأنّ النفس صورة الجسم أو جوهر روحاني مجرّد، بل اثبتوا عرضيتها أو طبيعتها الجسمانية، مهما

ينظر في الجسم من حيث يتحرّك ويسكن، والمتكلّم ينظر فيه من حيث يدلّ على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث انه يدلّ على الموجد"، المقدمة، بيروت، 1976، ص 836.

19 ـ هذا ينطبق على ابن سينا بصفة خاصة، أنظر مقالة النفس في كتاب الشفاء، باريس، 1982، ص 10؛ النجاة، القاهرة، 1983/1357، ص 158؛ أحوال النفس، القاهرة، 1952/1370، ص 156.

كانت الشخصيات الكلامية، كالنظام والجويني والإيجي والرازي وابن حزم وابن تيمية وابن قيّم الجوزيه، باستثناء البعض مثل معمّر بن عبّاد السلمي ثمّ الغزالي. وهذا الخلاف يرجع لا محالة الى اختلاف في التصوّرات الأنتروبولوجية لها انعكاسها على طبيعة الإنسان واثبات النفس او نفيها وطبيعتها وتمييزها أو عدم تمييزها عن الروح، وتبعا لذلك تحدّد علاقتها بالبدن وكيفية وجودها فيه. وقد رفض المتكلّمون بحجج لا تخلو من وجاهة تقسيم النفس إلى ملكات او قوى تأخذ كلّ ملكة الملكة السابقة مادة لعملها، وأكّدوا في أكثر الحالات على حقيقة واحدة تتصف بالعلم والارادة والقدرة إلخ، وذلك تأكيدا منهم على وحدة النفس الإنسانية[20]. ومهما كانت اتجاهات المتكلّمين الأنتروبولوجيّة (أي تصوّراتهم للحقيقة الإنسانية) فقد رفضوا دوما تعريف الفلاسفة الانسان بكونه حيوانا ناطقا، ولذلك تقول المعتزلة للأشاعرة في قولها بالكلام النفسي الى جانب الكلام اللفظي : "وأنتم يا معشر الاشاعرة انتهجتم مناهج الفلاسفة حيث حددتم الكلام بالنطق النفسي كما حدوا الانسان بقولهم الحيوان الناطق وجعلوا النطق أخص وصف الإنسان تميز به عن سائر الحيوانات وجعلوه الفصل الذاتي ويلزمكم على مساق ذلك أن تكون النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة والبدن يكون آلة وقالبا لها ثم يلزم منه أن يكون الخطاب والتكليف على النفس والروح دون البدن والجسد وأن يكون المعاد للأرواح والنفوس والثواب والعقاب لها وعليها وذلك طي لمسالك الشريعة وغي في مهالك الطبيعة"[21].

أمّا المجال الثاني فهو مجال يتعلّق بطبيعة المعرفة نقد فيه المتكلّمون التّصور الفلسفي لآلية المعرفة العلمية، ذلك أنّ الفلاسفة ذهبوا الى القول بوجود أمور كلية ثمّ حكموا عليها بأحكام الموجودات وجعلوها أصلا وميزانا للموجودات والموضوع الأمثل للمعرفة العلمية، وبذلك أصبح العلم في نظر الفلاسفة حصول صورة مساوية لماهية المعلوم الكلّي في نفس العالم، فكان التجريد هو العملية الأساسية في العلم[22]. ويوجد تلازم حتما بين التصوّرين الفلسفيين الإبستمولوجي والنفساني. فإن كانت النفس ذات طبيعة مجرّدة، فإنّ المعرفة العلمية تتمثل في تجريد متواصل إلى أن تدرك مستوى التجرّد، وذلك واضح تماما لدى الفارابي أو ابن سينا مثلا. وقد استعمل

20 ـ فخر الدين الرازي، **كتاب النفس والروح**، إسلام آباد، 1388/1968، ص28-29 و 77-78؛ الإيجي، **المواقف**، القسطنطينية، 1286، ص 435-436.

21 ـ **نهاية الأقدام في علم الكلام**، نشرة الفراد جيوم، أكسفورد 1934، ص 325.

22 ـ إبن سينا، **النجاة**، ص 168-174؛ مقالة النفس من **كتاب الشفاء**، ص 60.

الفلاسفة آلية المعرفة هذه كأحد البراهين الأساسية على تجرّد النفس. ذلك أنّ حصول معقولات لا تقبل القسمة لا يتمّ إلاّ في محلّ يكون بسيطا بدوره غير قابل للقسمة، إذا لم يقع تصوّر النفس على أنّه جزء لا يتجزّأ (حسب ما ذهب إليه بعض المتكلمين) فلن يصح عدم قابلية المحلّ للانقسام إلاّ أذا توفرت فيه طبيعة مجرّدة[23]. وسيبطل المتكلمون ذلك ولن تكون المعرفة لديهم تحول العقل والمعقولات من القوة الى الفعل بالتدرّج من المحسوس الى المتخيل فالى المعقول، بل ستنحو نحو طبيعة جزئية يكون موضوعها أعيانا جزئية ويكون العلم عرضا او معنى يكون الإنسان بموجبه عالما، او إضافة او تعلّقا بين الذات العالمة وموضوع العلم[24]. وهذا صالح خاصة بالكلام المتقدم الذي لم يتبنّ بعد النظريات والمناهج الفلسفية، اي عموما قبل الغزالي.

ونلاحظ هنا أنّه أمكن للمتكلّمين في هذه الحالة أن يبرزوا خلفية فلسفية وهي تلازم التصوّر الأنتروبولوجي والتصوّر المعرفي لدى الفلاسفة وكذلك تصوّره لنموذج العلم تصوّرا حسيًا رغم اعتماده التجريد كعملية أساسية، وذلك أنّه غلّب نموذج انطباع الموضوع في الذات. وإذا بطل هذا الأساس المعرفي يظل كثير من لوازمه كالقول بتجرّد النفس والمآل والسعادة الروحانيين. وفي الواقع يجب القول بوجود اجمال في فهم المتكلّمين لهذه التصوّرات الفلسفيّة، لأنّ هذا الفهم كان أقرب ما يكون من الفلسفة المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة مثل فلسفة الفارابي وابن سينا الذي اعتبر ممثلا للفلاسفة عند عرض مذاهبهم او الرد عليها.

وسواء قال المتكلمون إن النفس عرض او انها جسم فهي ليست جوهرا مجردا ولا صورة لجسم. ولعلّه يجب أن نرى في رفض أغلب المتكلمين تصور النفس الذي ساد لدى فلاسفة الاسلام حالة خاصة لقاعدة كلامية عامّة وهي الميل الى نفي وجود المجرّدات كالنفوس والعقول والكليات المفارقة والعدد والزمان[25]. وعلى كل حال هكذا فهمها مؤرّخوهم كالإيجي مثلا. ففي خصوص العدد الذي عرّف عادة بأنّه الكمّ المنفصل مثلا يعترف له إبن سينا بوجود في الأشياء ووجود في النفس متبعا

---

23 - ابن سينا، النجاة، ص 174؛ مقالة النفس من كتاب الشفاء، ص 206؛ أحوال النفس، ص 70؛ رسالة في السعادة، حيدر اباد، 1353، ص 6-7؛ فخر الدين الرازي، المحصل، القاهرة، 1323، ص 164-168.

24 - إبن قيّم الجوزيّة، كتاب الروح، القاهرة، 1966/1386، ص 203.

25 - الإيجي، المرجع المذكور، ص 77-78؛ التهانوي، كشاف، كلكته، 1862، ص 1301-1302.

في ذلك مناقشة سبق لأرسطو إثارتها[26]. وسينكر المتكلّمون وجود هذا العدد وحجّتهم في ذلك كونه مركبا من وحدات والوحدة ليست أمراً وجوديا وهي جزء يتكوّن منه العدد، وإذا انعدم الجزء انعدم الكلّ الذي هو العدد[27].

وقد قدح المتكلمون كذلك في وجود المقدار المتصل وذلك استنادا الى تصوّرهم الفيزيائي الغالب وقولهم بالخلاء (اللازم لتفسير حركة الأجسام المؤلفة من أجزاء لا تتجزأ) وبالجوهر الفرد الذي يقوم على تناهي القسمة وبنية الوجود المنفصلة بالأساس. فإذا كان الجسم يتألّف من أجزاء لا تتجزأ فلن يكون في الجسم اتصال[28]. وهذا كما نرى لا يخلو من نتائج تمس بالهندسة وعلم الحيل[29] ويعارض فيزياء أرسطو وفلاسفة العرب في موضوعات الفيزياء الأساسية مثل الجسم والحركة والمكان والمسافة والسرعة والزمان وطبيعتها المتصلة وابطال القول بالخلاء.

وإذا كان الجسم يعتبر كمّا متصلا قارّا فإنّ الزمان هوكمّ متصل غير قارّ في نظر الفلاسفة. وهو كذلك سيبطل المتكلّمون وجوده ولن يبقوا الا على الوقت بمعنى الآن ببنيته المنفصلة تماما مثل بنية الجسم، او بمعنى اضافة حدث متوهم الى حادث آخر في عملية توقيت إنسانية مجردة تبتعد عن أن تجعل منه إطارا لما يحدث[30]. ولا يتسع المجال هنا لمناقشة شكوك المتكلّمين على وجود الزمان وحلّها قديمة سبق لأرسطو الإجابة عنها في كتاب الطبيعة[31]. ويتضح أن المتكلّمين رجعوا إلى تلك الشكوك وتبنوها وأضافوا شكوكا أخرى مثلما يتضح ذلك من ردود ابن سينا في طبيعيات الشفاء[32] على الشكوك السابقة واللاحقة. ويكون المتكلّمون رفضوا بذلك أن يثبت للزمان لدى الفلاسفة - باستثناء الكندي - وجود مستقلّ وأزلي سواء كان ذلك في تصوّره الفيزيائي الأرسطي (ابن سينا) أو الميتافيزيقي الأفلاطوني (أبو بكر بن زكريا الرازي).

---

26 - أرسطو، **الطبيعة**، IV، 11، 219أ 25-29؛ ابن سينا، **الشفاء الطبيعيات 1 - السماع الطبيعي**، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1983، ص 165.

27 - الإيجي، **المرجع المذكور**، ص 207-208.

28 - **المرجع نفسه** ، ص 209.

29 - ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص 50؛ ابن ميمون، **المرجع المذكور**، ص 199.

30 - الإيجي، **المرجع المذكور**، ص 201؛ راجع نقد عبد الجبار للرازي في موضوع الوقت في **شرح الأصول الخمسة**، نشرة عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965/1384، ص 781.

31 - أرسطو، **المرجع المذكور**، IV، 10، 217 ب 29-218أ 30.

32 - ابن سينا، **السماع الطبيعي**، ص 148 وما يليها.

إنّ ما كان يمثّل الأساس في رفض المتكلمين المجـرّدات هـو توجههم النظـري الذي تغلب عليه النزعة المجسمة القائمة في أغلب الأحيان على القـول بـالجوهر الفـرد وبحلول الأعراض فيه. هذا من ناحية، ومـن ناحيـة أخـرى هـو حكـم هـذه المجـردات الأنطولوجي الذي لا يتفق والتوجه النظري الذي سـاد في علـم الكـلام قبـل حصـول التأليف بينه وبين الفلسفة. وإذا ما تركنا جانبا الحكم الأنطولوجي للثبـوت في نظريـة شيئية المعدوم وفي نظرية الأحوال والقيمة الأخلاقية المطلقة في الاعـتزال المسـتقلة عـن التشريع الإلهي (أي التحسين والتقبيح العقليين قبل ورود الشرع) يمكن القـول إنّـه في تصور كلامي لا يعتمد وحدة الوجود بل ثنائية أساسية في الوجود يتقاسم فيها الخالق والمخلوق جزئي الوجود يميل المتكلّم في أغلب الأحيان إلى تمييز دائرتـين في الوجـود: دائرة الخالق ودائرة المخلوق، وضرورة التنزيه تدفعه إلى الحـرص على تمييزهمـا تمييزا دقيقا. وباستثناء الإتجاه المجسّم والمشبّه (الذي لم ينعدم في علم الكلام هشام بن الحكم مثلا) تمثل الدائرة الأولى مجال التنزيه والدائـرة الثانيـة مجـال التجسـيم. وإذا كـان مـن الواجب الاعتراف من حيث التفسير التاريخي بتأثـير واضـح للرواقيـة في هـذا التصـوّر المجسّم للواقع (أي الوجود المخلوق) فإنّ حرص المتكلّمـين الدائـم على تجسيم مجـال يقابله تنزيه مجال آخر يستند عندهم الى صياغة نظرية لمبدأ التوحيـد يمثـل فيهـا التنزيـه الجانب الأساسي.

وعلى افتراض أنّ البنيان النظري لم يكن ليُقصـي وجـود المجـرّدات فـان علـم الكلام لم يكن يخلو حينئذ من صعوبة في تحديـد المرتبـة الوجوديـة الـتي ينبغـي حينئـذ منحها لها. فقد تكون لها رتبة تخرج من دائرة العـالم (الـذي يعرّفـه المتكلّمـون تعريفـا سلبيا انطلاقا من الحقيقة الإلاهية: فهو كلّ ما سوى ا لله)، أي من دائـرة المخلـوق في نهاية الأمر. وبما أنه يصعب أن توجد منطقة وسطى فان المجردات ستقترب حينئذ مـن الدائرة الثانية وهي دائرة الخالق، خاصة وأنّها ليست ذات طبيعة جسـمانية ومتحـيّزة، وكأنّها تنافس الإله حينئذ في وجوده المنزه ولعلّ ذلك يمثل اشراكا في الألوهية[33].

وبذلك يبرز لنا علم الكلام خلفية أخرى هي التلازم في القـول الفلسـفي وفي أكثر الحالات بين التجرّد والخلود الذي من شأنه أن ينافي المخلوقية. وهـذا أمـر يريـد المتكلّم أن يخصّ به الإله (باستثناء الإتجـاهين المجسّم والمشبّه اللذيـن سبقت الإشـارة إليهما). وبذلك يبرز التنافي بين التوجـه الكلامـي والقـول بـالمجردات، مثلمـا يتنـافى

---

33 - الإيجي، المرجع المذكور، ص 77-78.

الموقف الكلامي والقول باللانهاية مهما كان مجال القول بهـا (دون أن يهتـم بـالتمييز الفلسفي بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل). فكلّ لا نهاية أيّا كان شكلها (عدد، قـدم العالم، قدم الزمان، إلخ) تمثّل تحدّيا للحقيقة الإلهية التي يريد المتكلّم أن تكون إحاطيـة، أي تحيط بكلّ معلوم وكلّ موجود. وإن كنّا نجد ضربا من قبول القول باللاتنـاهي في علم الكلام مثلما هو الشأن بالنسبة إلى معاني معمّـر بـن عبّـاد السلمي (كـلّ تعليـل للواقع المادي او الماورائي يستند الى سلسلة من المعاني لا تقف عند غاية)، فإنّ الفعـل الإلهي وهو خلق العالم يكون في منطلق ذلك القول.

ويـبرز موقـف المتكلّمـين هـذا أيضـا إزاء مفهـوم الطبيعـة ووظيفتهـا لـدى الفلاسفة[34]. فقد أنكر المتكلّمون أن يكون لهذا المفهوم حقيقة وأبطلوا بالتالي أن تكون له وظيفة[35]. ويتمثل نقدهم أساسا في أنّ ما يعبّر عنه الفلاسـفة بالطبيعـة لا وجـود لـه ولا معقولية ولا تسمح التجربة ولا الدليل باثبات وجوده، فضلا عن أن يعزى إليه ما يطرأ من ظواهر طبيعيّة، كالحركة وغيرها. ولعلّ هذا التعارض كـان بسـبب تعارض نظري آخر، وهو وظيفة الأعراض في التصوّرات الغالبـة علـى علـم الكـلام (أي عنـد مثبتي الأعراض دون نفاتها) وهو وظيفة يسـتند إليهـا تعليـل التنـوّع والتغيّر في العـالم المـادي المخلوق ويبطـل القـول الفلسـفي بـالصورة الطبيعيـة الـتي بهـا يتقـوم النـوع (كالإنسانية مثلا) ويتميز عن نوع آخر. وإذا أمكن أن نلحق الطبيعة بحكـم المجـرّدات في نظر المتكلّم برز هنا مرّة أخرى حرصه على إبطال المجرّدات وعدم الاعتراف إلاّ بما هو موضوع تجربة وما له وجـود فعلـيّ أو مـا يتميّـز بمعقوليـة (أي في مسـتوى ادراك العقل له) تصحّح وجوده، وهنا لا يتردد المتكلـم بوصـف الفيلسـوف باللامعقوليـة[36]، وهو ما لا نتوقّعه عادة من الفيلسوف، فالآية قد انعكست.

ولكن اذا أردنا أن نواصل في هذا الاتجاه فانه ينبغي حينئذ أن نتعرّف بـأقصى ما تمككنا النصوص المتوفرة حاليا من التدقيق على التقليد الذي عرف لدى المتكلّمـين أنفسهم بأصحاب الطبائع، وهم الذين قالوا عموما بفعاليـة الطبـع وتعليـل مـا يعـرف

---

34 ـ أرسطو، المرجع المذكور، II، 1، 192 ب 8-193 أ 8؛ ابن سـينا، **السـماع الطبيعي**، ص 29 وما يليها؛ ابن رشد، **تهـافت التهافت**، نشـرة موريـس بويـج، بـيروت 1987، ص 450-451 و473؛ **مناهج الأدلة**، ص 105.

35 ـ أنظر مثـلا البـاقلاني، **التمهيـد**، القـاهرة، 1366/1947، ص 52-61؛ عبـد الجبـار، المرجـع المذكور، ص 120.

36 ـ يقول القاضي عبـد الجبـار: "القـول بـالنفس والعقـل والعلة اشـارة الى مـا لا يعقـل" (المرجـع المذكور، ص 120-121).

بالأكوان (أي ما يطرأ في العالم الطبيعي المادي) بفعل الطباع. لم يخل الكلام المعتزلي ممن تبنّى هذا الموقف مثل معمّر بن عبّاد صاحب نظريّة المعاني الشهيرة وخاصّة الجاحظ الذي يلحق دوما بأصحاب الطبائع وأبي القاسم البلخي الكعبي رئيس مدرسة بغداد. بينما إلتجأ متكلّمون آخرون إلى تعليل ذلك بحلول الأعراض وأشاروا إلى خطورة القول بطبيعة تكون سببا للظواهر، ذلك أنّ أفعال الطبيعة هذه ليست من فعل الإنسان ولا من فعل الإله، بل هي أفعال مخصوصة بكلّ جسم، وهذا يثبت إلى جانب الله سببيّة أخرى فاعلة، حتّى إن كان الله يحدثها في بداية الخلق، فهو ليس حينئذ بفاعل مباشر. و لم يرفض هذا الإتجاه في التعليل الطبيعي الأشاعرة وحدهم بل رفضه كثير من المعتزلة كذلك مثل القاضي عبد الجبار[37] وشيخه أبي هاشم الذي يذكر له كتاب **الطبائع والنقض على القائلين به**[38].

لم يخل تحليلنا لنقد المتكلّمين لتصوّرات الفلاسفة من تعميم لأننا أردناه برنامجا مجملا يبرز توجهات ذهنيّة كبرى لازالت تتطلب البحث ولعلّه يجب تنويع الأقوال التي وردت فيه ومراجعة أحكام كثيرة إذا ما فحصنا الأنساق الكلامية والفلسفية فحصا دقيقا. وتلك طبيعة كل قول مجمل يخطئه الفحص الدقيق. ويجب القول إنّ العلاقات بين الفلسفة وعلم الكلام على درجة كبيرة من التعقيد، فلسنا بإزاء نمطين من التفكير كان كلاهما يجهل ما يدّعيه الآخر. ثمّ إنّ الكلام لم يخل من طرح مشكلات كانت أبعد ما يكون عن أن يتسم طابعها الفلسفي بالنقص عن طرح الفلاسفة، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى بعض الاتجاهات الفلسفية، مثل إبن سينا مثلا، فقد بدأنا نقتنع أنّه لم يحلّل كل الجوانب في نسقه الفلسفي بدون أن يتأثر بعلم الكلام، مثلما أشار إلى ذلك ابن رشد عند نقده لفكرة الواجب والممكن عند الشيخ الرئيس[39]. وهو فهم يجب أن يوضع في إطار العلاقة التي حددها ابن سينا بين الوجود والماهية وما إذا كان الوجود زائدا عن الماهية، وهي علاقة كانت قد ارتبطت في علم الكلام منذ الشحّام بالقول بشيئية المعدوم التي نتجت عن القول بعلم الله الأزلي ونظرية أبي هاشم في الأحوال التي أراد أن يتجاوز بها الصعوبات النظرية القائمة أمام التصوّر الاعتزالي التقليدي في كيفية اتصاف الذات بالصفات. ومن الواضح أن القول

---

37 - يقول القاضي: "الطبع غير معقول" (المرجع المذكور، ص 120).
38 - ابن النديم، المرجع المذكور، ص 174.
39 - **تهافت التهافت**، ص 276.

بشيئية المعدوم يتماشى والقول بتمييز الماهية عن الوجود[40]. ولا يزال هذا الجانب بدوره يترقّب المزيد من الدرس. وبات من الواضح الآن أنّ المتكلّمين تأثروا بالتصوّرات والمصطلحات الفلسفية، مثلما سبق ان أشار إلى ذلك مؤرّخو الفرق مثل الأشعري والبغدادي والشهرستاني. هذا بصرف النظر عن تبادل التّهم في الأخذ عن الفلاسفة ومخالطتهم. وقد أشارت الدراسات منذ مدة الى التأثر بالمذهب الذري (بينيس) وبالمذهب الرواقي بصفة خاصة (هوروفيتس وعثمان أمين وفهمي جعدان) وبالأفلاطونية المحدثة، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى جهم بن صفوان وحتى معمّر بن عبّاد (ريتشارد فرانك). وأشار المؤرّخون الى حالة قصوى اختلط فيها الكلام الاعتزالي بالفلسفة منذ الثلث الأول من القرن الرابع، ونعني بالذكر أبا الحسين محمد بن علي البصري (م 436 هـ) من معتزلة البصرة تتلمذ على القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي (م 415 هـ) وأقحم الفلسفة في علم الكلام ونقض أدلّة مشايخ الاعتزال[41]. ولعل هذا ما هيأ لابن خلدون أن ينعت هذه الطريقة بطريقة المتأخرين في علم الكلام انطلقت أساسا من ابن حزم والغزالي (في حدود اعتبار علاقتهما بعلم الكلام). هذه الطريقة التي تغيّر فيها موقف المتكلّمين من المنطق الأرسطي في اتجاه القبول، نظرا الى فصل المنطق عن العلوم الفلسفية وسنده الميتافيزيقي والى الكفّ عن القول بتعاكس الدليل والمدلول فكفّ بطلان الدليل عن أن يؤذن ببطلان الدليل. وبذلك أمكن التخلي عن المقدمات النظرية التي كان يعتبر اعتقادها واجبا في الكلام. فاختلطت حينئذ المباحث الكلامية بالقضايا الفلسفية، مثلما يتضح ذلك مليّا من فكر فخر الدين الرازي (م 606 هـ). وقد تمكّن دراسة هذا التأثير من توضيح بعض النقاط في علم الكلام وذلك باتباع منهج المقارنة، مثل مقارنة المذهب الذري اليوناني القديم حسب ما يمثله لوقيبوس وديموقريطس وأبيقورس ونظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ لدى المتكلّمين (في تماثل الذرات أو اختلافها وفي كونها أزلية ومحصورة في

---

40 - راجع مثلا ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، بمباي، 1368/1949، ص 64-69؛ الإيجي، **المرجع المذكور**، ص 95-103؛ وراجع

Jean JOLIVET, "Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ", in *Etudes sur Avicenne*, éd. J. Jolivet et R. Rashed, Paris, 1984, pp. 11-28..

41 - الحاكم الجشمي، **شرح العيون**، ضمن **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد، تونس ـ الجزائر، 1406/1986، ص 387؛ القفطي، **المرجع المذكور**، ص 293-294؛ ابن المرتضى، **المرجع المذكور**، ص 70-71؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، بهامش **الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم**، القاهرة، 1317، I، ص 107-108.

الوجود عند الأوائل واستنادها الى خلق ا لله المستمر عند المتكلمين)، أو البحث في النزعة المجسّمة التي سادت لدى أصحاب الرّواق وكانت غالبة في الأنساق الكلامية. لكن لا يجب أن يتخذ ذلك تعليلا لما حدث في مجال علم الكلام. إذ لم يمنع هذا التأثير المتكلّمين من انشاء نمط فكريّ خاصّ بهم طرح مشكلات ذات طابع فلسفي وتنوّع تنوّعا هائلا حسب المدارس وحسب الشيوخ الذين كوّنوها. ومن هذا المنطلق أمكن لهم أن يبرزوا مرارا عديدة حدود نظريّة تبنّاها الفلاسفة والخلفيات غير المنقودة التي قامت عليها، أو على الأقلّ لم يتسنّ نقدها داخل إطارها النظري الذي صيغت بمقتضاه، مثل نقد المتكلمين قول الفلاسفة بالموضع الطبيعي وقول ابن سينا وابن الهيثم إن الضوء شرط في وجود اللون (ولعل هذا النقد كان بموجب تصور المتكلمين اللون عرضا يخلق مباشرة في الجوهر الفرد يكون بموجبه لجملة الجسم المؤلفة لون)[42] واثبات أرسطو طبيعة يختص بها الفلك[43] وابطالهم التنجيم الذي تزخر به كتب المتكلمين وإن لم يقل به كل الفلاسفة[44]. ولا يزال تحديد هذه النظريات موضوع النقد وفحصها ينتظران البحث. لكن إذا أردنا أن نحكم مبدئيا الآن بين هذين الضربين النظريين فعلينا أن نميّز بين حقيقة علمية اقرّها العلم في تطوّره التاريخي أو الفكر في تطوّراته اللاحقة وبين حقيقة فلسفية يبرّرها في نظرنا القصد الفلسفي الذي كان يُرمى إليه من خلال نظريّة معيّنة. ذلك أن الموقف النظري الأساسي الذي يتخذه المتكلم أو الفيلسوف هو الذي يملي مختلف الحلول النظرية. فمن المنظار الأوّل يمكن الإشارة إلى أنّ تطوّر العلم والفكر أقرّ أحيانا موقف المتكلّمين في نقدهم لتصوّر الفلاسفة لنظام العالم القديم، والاتجاه نحو القول بالامكان والتجويز بدل الضرورة، حتى إن ابن ميمون رأى في التجويز عمدة علم الكلام من أجلها كان السعي كلّه[45]. وكان ذلك في اطار القول بالتوحيد الذي صاغه المتكلّم حسب المقتضيات النظريّة التي تبنّاها في منطلق انشاء نسقه. ويكون فسح المجال للامكان بدل القول بالضرورة الذي غلب على علم الكلام في اطار العلاقة التي يثبتها المتكلّم بين ا لله والعالم (والتي كثيرا ما تقوم على نموذج الفعالية المباشرة في العالم وفسح مجال للإرادة الإلهيّة، حتى وإن تنوّعت هذه الفعالية حسب الشخصيات الكلامية) ذا مغزى بالنسبة إلى المتكلّم، أمّا

---

42 ـ الإيجي، المرجع المذكور، ص 255-256.

43 ـ الباقلاني، المرجع المذكور، ص 59.

44 ـ المرجع نفسه، ص 61.

45 ـ **دلالة الحائرين**، ص 207، 209؛ ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص 55 وما بعدها.

بالنسبة إلى الفيلسوف فلا معنى في وصف الإله بالإرادة أو بالقدرة لأن ذلك يتنافى وتعالي الإله الفلسفي، والقول بالضرورة لا يمس الإله في تعاليه وانما يثبت حكمته[46].

أمّا من ناحية ثانية فيمكن إقامة مشروعية الموقف الفلسفي ـ الذي يمثله الفارابي في نظرنا تمثيلا نموذجيّا ـ على قصد فلسفي يتمثل أساسا في إرادة ضمان استقلالية دنيا في سلوك الإنسان وتدبير المجتمع وفهم العالم وذلك بالالتزام بعقلنة معيّنة تجعلها في متناول مدارك الإنسان الطبيعيّة دون الخروج عنها قدر المستطاع. وتمثل ذلك في علم النفس في ترتيب مظاهر الحياة النفسية المختلفة وإيجاد إطار نظري لتفسيرها. وقد أمكن لابن سينا أن يكرّس هذا الإطار النظري الأمثل. وفي ذلك نلمس قصدا ـ وحاصلا فعليّا ـ في فهم كلّ الظواهرالنفسانيّة وتفسيرها تفسيرا طبيعيّا دون الخروج قدر الإمكان عن حدود قدرات الإنسان الطبيعيّة. فلو انتبهنا مليّا إلى الكيفيّة التي علّل بها كلّ من الفارابي وابن سينا ظاهرة الوحي مثلا لقلنا ـ في تصوّر فلسفي يصعب فيه اثبات الكلام للإله ـ إنّ الوحي يتمّ بالنسبة إلى نفوس خاصّة ـ بالترقّي إلى العالم المعقول بتوسط المخيّلة القويّة، دون أن يمكن في الحقيقة القول بفعل إلهي يتوجّه إلى البشر بالخطاب: في الحالة الأولى ترقى النفس لادراك محتوى أزلي لا يتجاوز العقل الفعّال (الذي يبقى يهمّ وحده المصير الإنساني النظري والعملي، ويبقى "الواحد الأوّل" حسب تعبير الفارابي بعيدا)، فيكون الادراك الذي تتقوّم به النبوّة وحده حادثا من أسفل (ولعل هذه الطريقة الفلسفية الوحيدة التي تصح بها النبوّة عندما يصبح من العسير التخلي عن القول بقدم العالم، وإلا وجب التخلي تماما عن القول بالنبوة مثلما فعل أبو بكر الرازي، وهذا ما يرده الفلاسفة الآخرون)، وفي الحالة الثانية ينزل خطاب يتوجه به الله على الناس. ولعل ابن رشد أراد أن يتدارك ذلك فقال: "إن بعث الأنبياء انبنى على أن الوحي نازل إليهم من السماء"[47]. وكذلك في مستوى الفلسفة العمليّة فقد طرحت مشكلة العدالة ـ طرحها الفارابي بصفة خاصّة مستوحيا من العدالة الكونية مثل أفلاطون ـ في حدود المجتمع الدنيوي الفعلي دون المرور بالمستوى الميتافيزيقي (العدل الإلهي) مثلما فعله المعتزلة، حتى وإن لم نُقْص من هذا الأخير كلّ بُعد دنيوي ومن العدل الفلسفي نموذجه الميتافيزيقي. وإننا نلمس

---

46 ـ المرجع نفسه، ص 56، 102 وما بعدها.

47 ـ المرجع نفسه، ص 80. وكذلك ص 84 "الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزّل الملائكة بالوحي إلى النبيين".

القصد نفسه في الكيفية التي عالج بها الفلاسفة الظواهر الطبيعيّة ـ أي الأجسام الطبيعيّة وما يلحقها ـ فقد لعبت الطبيعة، باعتبارها مبدأ الحركة، دورا أساسيا في تفسير هذه الظواهر بالاعتماد على ديناميكيّة محايثة للواقع الفيزيائي بموجبها تحدث الظواهر وتطرأ التغيّرات، حتّى وإن انتهى تسلسل المحرّكات عند أرسطو مثلا إلى محرّك لا يتحرّك يحرّك العالم باعتباره علّته الغائية، لكنّها لا تفعل مباشرة في العالم مثلما هو الشأن بالنسبة إلى أغلب المتكلّمين. ويبقى الإله الفاعل المتكلّم في نظر الفيلسوف لا يخلو من تشبيه بالإنسان الفاعل، وفي هذا الإطار يرفض الفيلسوف القول بقياس الغائب على الشاهد. لذلك يقول ابن رشد: "المتكلمون جعلوا الإله إنسانا أزليا"[48]. فنموذج فاعلية الإله في العالم وعلاقته به هما اللذان يختلفان بالأساس. وبذلك يكون الفلاسفة قد أوغلوا في التنزيه أكثر من المتكلّمين، باستثناء التنزيه الكلامي القريب من التنزيه الفلسفي من قبيل ما صاغه جهم بن صفوان.

فيمكن القول حينئذ في هذا الوصف المجمل لموقفين نظريين هما الكلام والفلسفة إنّ المتكلّمين قد اتسم موقفهم أحيانا بوجاهة ظهرت بعد تطوّرات الفكر البشري، إلا أنّ الموقف الفلسفي كان قصده ضمان استقلال القطاعات التي هي موضوع النظر والعمل واستقلال المناهج التي توخّاها، حتّى وإن كانت العقلنة غير عقلنتنا وتصوّر العالم غير تصوّرنا[49].

48 ـ ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 425.

49 ـ يمكن مواصلة هذه المقارنة بالرجوع الى أعمال فرانك في هذا الاتجاه، ونذكر منها: Richard M.FRANK, "Kalâm and Philosophy", in *Islamic Philosophical Theology*, Ed. by Parviz MOREWEDGE, State University of New York Press, Albany, 1979, pp. 71-95; "Reason and revealed law: a sample of parallels and divergences in Kalâm and falsafa", in *Recherches d'Islamologie*, Louvain, 1977, pp. 123-138.

أمّا حول موضوع الكليات والاسمية راجع أطروحة أبي يعرب المرزوقي في جزءيها: 1) **منزلة الكلي في الفلسفة العربية في الأفلاطونيّة والحنيفية المحدثتين العربيتين**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1994؛ 2) **اصلاح العقل في الفلسفة العربية. من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسميّة ابن تيمية وابن خلدون**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

ملاحظات حول النفس الإنسانية والمعرفة
عند الفلاسفة وعند المتكلمين

تبرز دراسة النفس عند ابن سينا (م 428 / 1037)[1] وجود ازدواج في تعريفه لها يجمع بين نزعة أرسطية تعتبر النفس جوهرا أو صورة للجسم وكمالا أولا له (أنطلاشيا)[2] وبين نزعة أفلاطونية وأفلاطونية محدثة تعتبر النفس جوهرا روحانيا مجردا[3]. وفعلا لا يجتهد ابن سينا في اثبات وجود النفس فحسب[4]، بل وكذلك في اثبات طبيعتها المجردة بصفة خاصة، أي اثباتها جوهرا قائما بنفسه ومفارقا للمادة بالذات[5] يمثل حقيقة الإنسان وإنيته الثابتة[6]. وفي هذا الاتجاه يرجح ابن سينا رأي ثامسطيوس على رأي الإسكندر الأفروديسي في تفسير قول أرسطو المتعلق ببقاء عقل

---

1 - انظر مثلا ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، القاهرة، 1968، ص 156-161؛ فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس، بيروت، 1974، ص 117؛ و Mahmoud Kassem, "*Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin*", Alger, 1978, pp. 158-160.

2 - ابن سينا، الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات: في النفس، نشرة يان باكوش، باريس 1988، ص 10 وما يليها؛ النجاة ، نشرة محي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1938/1357، ص 158؛ أحوال النفس، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1952/1371، ص 56؛ وراجع أرسطوطاليس، في النفس، II، 1، 412 أ 19-ب6؛ نشرة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، الكويت/بيروت، 1980، ص 29-30.

3 - ابن سينا، الشفاء، في النفس، ص 206؛ النجاة، ص 174؛ أحوال النفس، ص 80، 83، 90؛ رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر، حيدر آباد، 1353، ص 2-12؛ الإشارات والتنبيهات، نشرة يعقوب فرحة، ليدن، 1892، I، ص 119 وما يليها.

4 - انظر تبويب براهين ابن سينا على وجود النفس في ابراهيم مدكور، المرجع المذكور، ص 137-144؛

5 - المراجع المذكورة في الهامش3، وكذلك الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، بيروت، 1984/1404، ص 132 وما بعدها؛ وقارن بثامسطيوس، المرجع المذكور، ص 44.

6 - الأضحوية في المعاد، ص 127؛ الشفاء، النفس، ص 251 وما يليها؛ الإشارات والتنبيهات، الموضع المذكور.

مفارق وبالتالي إمكانية بقاء النفس بعد فساد البدن[7]. فبينما أوّل الإسكندر[8] رأي أرسطو على وجود العقل الفعال خارج النفس الإنسانية وأنه هو ا لله وأن النفس ـ في مستوى العقل الهيولاني، أي الذي هو بالقوة ـ "تبطل عند فساد البدن"، ذهب ثامسطيوس الى أنها "باقية بعد فساد البدن وعليه يؤول قول الفيلسوف [أي أرسطو] وهذا القول هو الصحيح وبه نأخذ"[9]. وفعلا يميز ثامسطيوس في شرح كتاب أرسطو **في النفس** بين العقل بالقوة، والعقل بالفعل (أو العقل الفعال) والعقل بالملكة، وليس العقل الفعال خارجا عن العقل بالقوة بل يداخله بأسره، فإذا انضمّ إليه صار معه واحدا، وهذا العقل الفعال، مفارق أبدي غير فان ولا مائت. والعقل بالقوة مثله لا ينفعل ولا يفسد، وعلى العكس من العقل المشترك، الذي هو منفعل وفاسد[10]. ولعل

---

7 ـ أرسطو، المرجع المذكور، III، 5، 430 أ 21-23، نشرة بدوي، ص 75؛ وكذلك "فأما العقل والقوة والتفكر فلم يستبن عنهما شيء بعد. ولكن في الإمكان يشبه أن تكون هذه النفس جنسا آخر، كما أن جنس الأزلي جنس غير الجنس الفاسد، وأنه يمكن أن تكون النفس بين الأشياء مفارقة الأجرام"، المرجع المذكور، II، 2، 413 ب 25-28، نشرة بدوي ص 33.

8 ـ يؤاخذ ابن سينا الإسكندر على أنه فهم النفس التي لها العقل بالقوة، اي التي لها قوة استعدادية عند أرسطو، على أنها هيولانية مادية (**التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطليس**، منشور ضمن عبد الرحمن بدوي، **أرسطو عند العرب**، الطبعة الثالثة، الكويت، 1978، ص 101)، ويؤاخذه أيضا على فهمه لقول أرسطو بأن العقل "إذا فارق صار كما كان قبل اتصاله بالبدن. وليس المراد هذا، بل يعني إذا فارق بقي كما هو على قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات، لم يزد ولم ينقص، بل بقي أبديا كما هو، ولم يمت" (المرجع نفسه، ص 106). ويذكر الشهرستاني كتاب الإسكندر في النفس وأنه يقول فيه: "لا فعل للنفس بدون مشاركة البدن حتى التصوّر بالعقل فإنه مشترك بينهما وأومى الى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوّة أصلا حتى القوّة العقلية" وأنه خالف أستاذه أرسطوطاليس فقال: "الذي يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى هي القوة العقلية فقط"، **الملل والنحل**، بهامش **الفصل** لابن حزم، القاهرة، 1317، ج III، ص 88 ؛ وراجع مقدمة عبد الرحمن بدوي لأرطوطاليس، **في النفس**، ص 2-5؛ و Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindî*, Leyden, 1971, pp.31-41؛ وراجع كذلك Pierre Thillet, "Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise", in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, n° 1 (1981), pp. 5-24؛ و Mahmoud Kassem، المرجع المذكور، ص 194-195.

9 ـ **رسالة في السعادة**، ص 15؛ **الأضحوية في المعاد**، ص 154. يقول ابن سينا: "فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل فينا، الواحد الذي هو مبدأ لجميع القوى الأخر، هو الذي يبقى ويفارق؛ وأن هذا هو مذهب الرجل [أرسطو]" (**التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس**، ص 94).

10 ـ *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*, edited by M.C. Lyons, Oxford 1973, pp 170 sq., 178-190. وراجع J. Jolivet، المرجع المذكور، ص 41-46؛ و Mahmoud Kassem المرجع المذكور، ص 195-196. ويجدر بنا هنا ذكر رأي ابن رشد في قوله: "وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولاني أزلية، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة، لكونها مرتبطة

ابن سينا اعتمد على شرح ثامسطيوس لكتاب النفس لأرسطو هذا مثلما يشير الشهرستاني الى ذلك[11]، وعلى كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس المنحول والذي وضع له ابن سينا تفسيرا[12] في ترجيح فهمه لنظرية المعلم الأول في العقل والتعقل (noétique) وفي حكم المعقولات وطبيعة النفس وعلاقتها بالبدن ومصيرها بعده، في اتجاه القول بطبيعتها المجردة ولا جسميتها وكون الجسم آلة لها وعدم وقوعها تحت الفساد على العكس من الجسم. وهو يتفق مع ثامسطيوس في وجود المعقولات خارج النفس وجودا بالفعل دائما وأزليا، وهذا ما يعيبه عليهما ابن رشد[13]. وقد ألف بن سينا شرح كتاب أرسطو في النفس في هذا الاتجاه[14]. وبذلك يبدو تأثير الأفلاطونيّة

بالصور الخيالية. وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون، وهم لا يشعرون أنهم يتناقضون وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا. وذلك أنهم يقرون أن هذه المعقولات موجودة تارة قوة، وتارلة فعلا، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولى. ولما كان كما زعموا لا يلحقها الانفعال الهيولاني، ووجدوا لها سائر الخواص التي عددناها، حكموا بذلك على أن هذه الهيولى أزلية، وأن هذه المعقولات أزلية. ولست أدري ما أقول في هذا التناقض" (**تلخيص كتاب النفس**، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1950، ص 83-84). ولعل مصدر غلط ثامسطيوس وابن سينا في رأي ابن رشد هو ارادة "الجمع بين مذهب افلاطون ومذهب أرسطو. وذلك أنهم وجدوا أرسطو يضع أن هاهنا ثلاثة أنواع من العقول: أحدهما عقل هيولاني، والثاني الذي بالملكة وهو كمال هذا الهيولاني، والثالث المخرج له من القوة الى الفعل وهو العقل الفعال، على نحو ما عليه الأمر في سائر الأمور الطبيعية. واعتقدوا مع هذا أن هذه المعقولات أزلية راموا أن يتأملوا قول أرسطو، ويصرفوه الى هذه الأمور المتناقضة. وذلك لما تحفظ الإسكندر بأقاويله، ظهر أن رأيه في ذلك مخالف لآرائهم" (**المرجع نفسه**، ص 85-86).

11 - يشير الشهرستاني في عرضه لمذهب أرسطو في المسألة الرابعة عشر وهي في النفس الإنسانية إلى أن أرسطو يرى أنها جوهر ليست بجسم ولا قوّة في جسم ولا حتى صورة جسم، وهو يستدل على ذلك بالحركة الاختيارية وبالتصوّرات العلمية، أي الكليات التي لا تنقسم فلا يكون محلّها جسما قابلا للانقسام (**المرجع المذكور**، III، 56-57). ويقول عن مصادره: "هذه نكت كلامه استخرجناها من مواضع مختلفة وأكثرها من شرح ثامسطيوس والشيخ أبي علي بن سينا الذي يتعصب له وينصر مذهبه ولا يقول من القدماء الا به"(**المرجع نفسه**، ص 60، وكذلك ص 38).

12 - **كتاب أثولوجيا أرسطاطليس وهو القول على الربوبية**، تصحيح فريدرخ ديتريصي، برلين، 1882، ص 120-135؛ ابن سينا، **تفسير كتاب أثولوجيا من الانصاف**، منشور في عبد الرحمن بدوي، **أرسطو عند العرب**، ص 37-74، وراجع بصفة خاصة ص 41 و73.

13 - ابن رشد، **المرجع المذكور**، ص 81.

14 - يشير ابن سينا في **الاضحوية في المعاد**، (ص132) إلى أنه ألف شرح كتاب أرسطاطليس في النفس، ولكن لا ندري ما إذا كان هو نفسه **التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطليس** الذي سبقت الإشارة إليه، ولا ما إذا كان جزءا من كتاب ابن سينا **الانصاف** (راجع عبد الرحمن بدوي، **أرسطو عند العرب**، المقدمة، ص 28).

المحدثة واضحا في منزع ابن سينا هذا ـ خاصة وأنّ التعريف الأرسطي الذي يقوم على تلازم المادة والصورة، إذا ما فهم فهما صارما قد لا يضمن طبيعة النفس المجردة وبقاءها، ذلك أن بقاءها أو عدم بقائها يتوقفان على هذه الطبيعة، لعدم وجود صورمفارقة (على عكس أفلاطون)، فتكون "النفس أنطلاشيا جرم بصفة كذا وكذا [أي طبيعي وآلي ذي حياة بالقوة]" ولذلك نرى أرسطو يستحسن رأي "من رأى أن النفس لا تكون بغير جرم، وأنها ليست بجرم، الا أنها شيء من الجرم"[15]، فلا تكون النفس إذن مفارقة للجرم توجد بدونه[16]، بينما تكون النفس الإنسانية في نظر ابن سينا صورة او كمالا للبدن مفارقين[17]. وعلى كل حال فهذه النزعة تبدو في نظره هي الكفيلة وحدها باثبات بقاء النفس للمعاد، ذلك أنه يبطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وأن يكون للبدن والنفس معا، ويثبت أنه للنفس وحدها[18]، وهنا يبدو التلازم بين التجرد والخلود واضحا.

وكان لابن سينا دور حاسم في تغليب هذا التيار الروحاني، ونلمس ذلك عند الغزالي (505 / 1111) بصفة خاصة، حتى أنه عندما يرد على الفلاسفة في قولهم بجوهرية النفس المجردة، لا يبطل هذه الفكرة في حد ذاتها، بل يرى أن أكثر الأقوال صحيحة يصدقها الشرع نفسه، وإنما يعجزهم، على حد تعبيره، على اقامة البرهان العقلي على ذلك، أي معرفتها بمجرّد العقل، بينما هي مدركها الشرع. فمأخذه على الفلاسفة لا يعدو قيمة استدلالهم المنطقية، وادعاءهم استقلال العقل في ذلك وعدم

---

15 ـ أرسطو، المرجع نفسه، II، 2، 414، أ 18-21، نشرة بدوي، ص 34.

16 ـ المرجع نفسه، II، 1، 413، أ 5-9، نشرة بدوي، ص 31.

17 ـ قارن بنامسطيوس، المرجع المذكور، ص 46-50؛ وراجع Rolland Gosselin, "Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne", *Mélanges Mandonnet, Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge,* Paris 1930, t. II, pp. 47-54; Avicenna Latinus, *Liber de Anima, IV-V,* ed. S. Van Riet, introduction par G. Verbeke, Louvain/Leiden, 1968, p. 20* sqq.

18 ـ الأضحوية في المعاد، ص 126، وص 144 وما يليها؛ التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس، ص 79؛ النجاة، ص 291 وما يليها؛ الشفاء، الإلهيات (2)، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، القاهرة 1380/1960، ص 423 وما يليها؛ الإشارات والتنبيهات، ص 190 وما يليها؛ وقارن كذلك برواية الشهرستاني عن أرسطو أنه "لم يحقق المعاد إلا للأنفس" المرجع المذكور، III ص 60).

الأخذ بالشرع[19]. ولكنه يستعيد هذه الحجج نفسها ويتبناها في **معارج القدس**[20] مثلا. ولا ننسى علاقة الغزالي بالتصوف وانتصاره له، ولكن لا نعرف ما اذا كان التصور الفلسفي هو الذي انعكس على أقوال الصوفية فقال جلّهم بطبيعة مجرّدة للنفس، أم أنه قول يقتضيه الموقف الصوفي ونظريته في السلوك والمعرفة، ولعل ذلك يخص التصوّف المتأخر الذي تبنى النظريات الفلسفية، مثلما تبناها علم الكلام المتأخر، وتمّ كل ذلك في زمن الغزالي[21].

وعلى العكس من هذا التيار الروحاني ذهب كثير من الاسلاميين، من متكلمين وغيرهم ينتمون الى مدارس فكرية مختلفة، الى اثبات طبيعة جسمانية للنفس. ونخص بالذكر منهم النظام (م 231 / 845) وأبا علي الجبائي (م 303 / 916)[22] والجويني (م 478 / 1085) وفخر الدين الرازي (م 606 / 1210)[23]، ويكفي لذلك أن نذكر قولة إمام الحرمين الشهيرة وهي : "الأظهر عندنا أن الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى باستمرار العادة استمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة"[24].

ويبرز هذا الاتجاه مليا عند ابن حزم الظاهري (م 456 / 1064)[25] الذي يحاول على غرار ابن سينا اثبات وجود النفس، فيرد على كل الأقوال التي تنافي جوهريتها بمعنى قيامها بنفسها، فيرد على قول جالينوس الذي اعتبرها مزاجا[26]، وعلى

---

19 - **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج، الطبعة الثالثة، بيروت 1982، ص 206 وما يليها؛ وراجع رد ابن رشد في **تهافت التهافت**، نشرة موريس بويج، بيروت 1930، ص 550 وما يليها.

20 - الطبعة الثانية، بيروت 1975، ص 1975، ص 23 وما يليها وخاصة ص 27-35.

21 - ابن عربي، **رسالة في معرفة النفس والروح**، نشرها Miguel ASIN PALACIOS في: *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes*, Alger, 1905, Paris, 1907, pp. 79-91؛ وراجع كذلك :
Louis Massignon, *La Passion de Hallâj* 2ème édition, Paris, 1975, III, pp. 24-27.

22 - الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، نشرة محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1389/1969، II ، ص 28 وما يليها.

23 - **معالم أصول الدين**، بهامش **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، القاهرة 1323، ص 118.

24 - **الإرشاد**، القاهرة 1369/1950، ص 377. ويذكر الجويني لنفسه كتابا ضخما سمّاه كتاب النفس (**العقيدة النظامية** ، نشرة محمد زاهد الكوثري، القاهرة 1367/1948، ص 59).

25 - **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، V ص 74-77.

26 - يخصص جالينوس في مقالاته في **أن النفس تابعة لمزاج البدن** الباب الثالث للقول " في فناء أجزاء النفس الثلاثة [الشهوانية في الكبد والغضبية في القلب والفكرية في الدماغ] ، وفي مناسبة

قول أبي بكر بن كيسان الأصم الذي اشتهر بانكاره النفس، وعلى قول أبي الهذيل العلاف الذي قال إن النفس عرضا، وعلى الباقلاني الذي قال انها النسيم وأن الروح عرض[27]، خاصة وأن هذا التعريف الأشعري لا يضمن استمرارية النفس. ومن السهل أن نتبين تأثير ابن سينا في استدلال ابن حزم على وجود النفس واثبات جوهريتها[28]. لكنه يحاول على العكس من ابن سينا ابطال جوهريتها المجردة[29] واثبات جسميتها[30]. ويلاحظ أن الذين قالوا بجوهرية النفس [المجردة] هم "معمّر [بن عباد] وبعض الأوائل"[31]. وإذا كان ابن حزم يقصد بالأوائل فلاسفة اليونان، كما هو معروف، فينبغي أن نستثني منهم أرسطو، إذ أنه في رأي ابن حزم لم يقل إن النفس ليست جسما، وإنما نفى أن تكون جسما كدرا[32]. وقد سبق للأشعري أن نسب إلى أرسطو القول بكون النفس "معنى مرتفعا عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير داثرة وأن جوهرها بسيط منبث في العالم كله من الحيوان على جهة الاعمال له والتدبر، وانه لا يجوز عليه صفة قلة ولا كثرة... غير منقسمة الذات والبنية وانها في كل حيوان العالم بمعنى واحد لا غير"[33]. وإن أمكن تبيّن المصادر الأفلاطونية المحدثة (أي أرسطو المنحول)[34] في رواية الاشعري هذه فإنه يصعب علينا أن نتبيّن مصدر ابن حزم في نسبة هذا القول إلى أرسطو، فإذا كانت النفس في نظر أرسطو جوهرا، لأنها

البدن بالنفس حسب أرسطوطاليس في الهيولى والصورة، وفي البرهان على أن جوهر النفس بكاملها هو مزاج الكيفيات الأصلية الأربعة، وفي تأثيرات الحرارة والبرودة على النفس" راجع *Galens Traktat "Dass die krafte der Seele den Mischungen des Korpers folgen"*, Herausgegeben von Hans Hinrich Biesterfeldt, Wiesbaden, 1973, pp. 12-16.

27 ـ ابن حزم، **المرجع نفسه**.

28 ـ ابن حزم، **المرجع المذكور**، ص 74 وما يليها. وقارن كذلك بالبراهين التي يذكرها الرازي (**المرجع المذكور**، ص 114).

29 ـ يورد ابن حزم تسعة عشر "شبهة" على تجرد النفس ويرد عليها (**المرجع المذكور**، ص 78-89).

30 ـ وهو يستدل على ذلك بست حجج عقلية وثلاث مستمدة من القرآن والحديث والاجماع (**المرجع المذكور**، ص 89-92).وأهم هذه الحجج العقلية هي أن القول بطبيعة روحانية للنفس لا يفسّر في نظر ابن حزم تشخص الأنفس وتنوعها واختلافها. وإننا نجد نفس المحاولة في ابطال تجرد النفس عند فخر الدين الرازي الذي يورد في **معالم أصول الدين** (ص 119) بعض حجج ابن سينا على تجرد النفس ثم الردود عليها.

31 ـ ابن حزم، **المرجع المذكور**، ص 74 و78.

32 ـ **المرجع نفسه**، ص 91.

33 ـ الأشعري، **المرجع المذكور**، II، ص 29-30.

34 ـ **أثولوجيا اوسطاطاليس**، ص 75 وما بعدها وص 127 وما بعدها.

صورة، فهي ليست بجسم حتى وإن لم توجد بدونه. وقد قبل ابن حزم جوانب عديدة من الفلسفة (وخاصة منها الأرسطية) لكنّه لم يقبل أن يكون للجوهر معنى غير مادي، وهو الصورة، أحد معاني الجوهر عند أرسطو. ويمكن فهم موقف ابن حزم هذا انطلاقا من تصوره للعالم الذي هو محدود كله لا تخلو موجوداته من أن تكون حوامل ذات مكان، وهي الجواهر، او أعراضا محمولة في ذي مكان، فلا وجود إذن للجواهر اللامادية او المجردة[35]، فابن حزم يرفض إذن الجوهر بمعناه الكلامي (أي الجزء الذي لا يتجزأ) ويرفض من معاني الجوهر الفلسفية ما ليس بجسم. وإذا بطل كون النفس عرضا فلا يسعها الا أن تكون جسما حاملا للأضداد المتعاقبة عليها. الا أنه لا يكفي اطلاق مفهوم "الجسم" على النفس ما لم نحدد له خاصيات دقيقة يمكننا استنباطها من ردّ ابن حزم على المعترضين على جسمية النفس، أي أننا لا نقف عند تعريف الجسم بأبعاده الثلاثة[36]، بل يجب أن تتوفر فيه صفات أخرى منها :

- إنه علوي فلكي أخف من الهواء واطلب للعلو فلا يطلب المركز والوسط[37]،
- غير محسوس الكيفيات لأن الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس، فالنفس بهذا الاعتبار جسم حاس لا محسوس، فهي لذلك عادمة اللون والطعم والمجسة والرائحة بل هي المدركة لكل المدركات وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات، ثم إن خصائص الجسم من طول وعمق وسطح وخط وشكل وكم ومساحة وكيفية ومكان وزمان لا تدرك منها الحواس خاصية واحدة[38].

35- يقول ابن حزم: "ليس في الوجود الا الخالق وخلقه وإنه ليس الخلق الا جوهرا حاملا لأعراضه وأعراض محمولة في الجوهر لا سبيل الى تعري أحدهما عن الآخر فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر (المرجع المذكور، V، ص 69) وهو في هذا يكون قريبا من تقسيم المتكلمين، حتى وإن رفض مناهج المتكلمين في الاستدلال ونظرياتهم الطبيعية والميتافيزيقية. وبالنسبة إلى جلّ المتكلّمين، الذين غلبت عليهم النزعة المجسّمة للعالم المخلوق فإن الجوهر (او الجسم المؤلف من الجواهر بمعنى الأجزاء التي لا تتجزأ) لا يكون الا متحيزا والحال في المتحيز هو العرض، وبذلك ينتفي عادة كل موجود لا يكون متحيزا أو حالا في متحيز (راجع مثلا الإيجي، **المواقف بشرح الجرجاني**، القاهرة، 1286، ص 83؛ الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، نشرة عادل العوّا، بيروت، 1388/1969، ص 85).

36- ابن حزم، **المرجع المذكور**، ص 74؛ وراجع عن تعريف الجسم بأقطاره الثلاثة ابن سينا مثلا، **النجاة**، ص 98.

37- ابن حزم، **المرجع المذكور**، ص 79.

38- **المرجع نفسه**، ص 79-81؛ وراجع كيف أن النفس تحسّ وليست بمحسوسة في **أثولوجيا أرسطاطاليس**، ص 133-135.

- محتمل التجزء بالقوة لا بالفعل[39]،
- بسيط لا يقبل الاستحالة والتغير في ذاته بل في أعراضه[40].

ويمكن اضافة خاصيات أخرى منها كون هذا الجسم لا يقبل الغذاء ولا النموّ[41]، وأنه الوحيد الذي يتحرك بصفة اختيارية، الا أن ذلك لا يدرك حسا بل يعلم بالبرهان[42]، وإلى جانب هذه الخاصيات العقلية يمكن كذلك ذكر الصفات التي وصف الشرع بها النفس[43].

إن ما يمكن ملاحظته هو أن ابن حزم احتفظ، رغم رفضه لمناهج المتكلمين في الاستدلال وطبيعيّاتهم وتعويضها بالمنطق والطبيعيات الفلسفية، بنزعة مجسّمة للعالم، فلم يقبل أن يوجد فيه ما ليس بجسم. وانعكس ذلك طبعا على تصوّره للنفس الإنسانيّة، فقال بجسميتها. الا أن النفس تقتضي معالجة خاصة، فلم يعد من الممكن الاكتفاء بالتعريف الفلسفي للجسم العادي لوصف النفس، فاستوحى من العنصر الخامس وهو الأثير الذي يضيفه أرسطو إلى العناصر الأربعة التي يختص بها عالم ما تحت القمر، عالم الكون والفساد، وهذا العنصر الخامس، عنصر الكواكب والأفلاك الذي يختص بالحركة الدائرية، غير قابل للفساد على عكس العناصر الأخرى[44]. وبذلك أمكن لابن حزم وصف النفس وصفا لم يصف الفلاسفة به النفس الا عند اعتبارهم اياها جوهرا لا جسمانيا مجرّدا. وهو يضمن بذلك حلا لمشكلة شغلت بال الفلاسفة، وهو مبدأ التشخص (principe d'individuation)، وهو ما كان يبدو من الصعب ضمانه مع القول بوجود النفس وجودا أزليا مجرّدا، وهذا ما يعيبه ابن سينا على أفلاطون الذي يقول بأسبقية النفس[45]. فالجسم (المادة ولواحقها) هو مبدأ التكثر والتشخص عموما، وبعد مفارقة النفس للبدن لا يضمن الجسم التشخّص وبقاء

39 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 82.
40 - المرجع نفسه، ص 83.
41 - المرجع نفسه، ص 88.
42 - المرجع نفسه، ص 86.
43 - المرجع نفسه، ص 87، 91.
44 - أرسطو، في السماء، I، 2 و3.
45 - في رواية الشهرستاني عن أرسطو يتناقض وجود النفس ماهية مجردة قبل البدن وتشخصها، فهي حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد مفارقته (المرجع المذكور، III، ص 57-58).

النفوس ذوات منفردة، بل الهيئات التي اكتسبتها النفس أثناء وجودها في الجسم[46]. وفي نظر إبن حزم لا تتشخص النفس بكونها في جسم، وإنما بكونها هي ذاتها جسما، وبذلك تكون "أنفس الناس أشخاصا متغايرة تحت نوع نفس الانسان، ونفس الإنسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي يقع تحتها جميع الحيوان. وإذا كانت النفوس أشخاصا متغايرة حاملة لصفات متغايرة فهي أجسام"[47]. أما كون النفس، باعتبارها جسما، لا تقبل التجزء بالفعل وإنما تقبله بالقوة، فذلك طبقا لرفض ابن حزم في طبيعياته للتصوّر الكلامي الذري[48]، وقبوله لبنية الجسم المتصلة وتناهي القسمة بالفعل ولا تناهيها بالقوة، طبقا لما ذهب إليه أرسطو وجل فلاسفة الاسلام. لذلك كانت النفس متصلة بالجسم على سبيل المجاورة لا المداخلة[49]. ولا نستبعد أن هذا الاقتضاء النظري في فلسفة ابن حزم جعل رأيه في النفس قريبا من رأي ثابت بن قرّة الذي يقول عنه إبن سينا إنّ له "مذهبا عجيبا، وهو ظنه أن النفس تنفصل من البدن في جسم لطيف"[50].

ولم يبعد هذا القول بجسمية النفس عن ابن حزم نزعة أفلاطونية واضحة عندما ذهب بالاعتماد على آية الميثاق[51] الى أن النفس وجدت "على أبعاد الدهور" وجودا سابقا لوجود البدن، ثم تحل في البدن ثم تتخلص بالموت فتصبح "أصفى نظرا وأصح علما كما لو كانت قبل حلولها في الجسد... وتعود الى ذكرها الذي سقط

46 - الشفاء، النفس، ص 169 و220-224؛ يقول ابن سينا (النجاة، ص 184): "أما بعد مفارقة البدن فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها". يقول ابن رشد إنه عند ابن سينا "تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة" ثم يقول:"للمنازع أن يسئلهم [الفلاسفة] عن المعنى الذي به تشخصت النفوس وتكثرت كثرة عددية وهي مفارقة للأبدان فإن الكثرة العددية الشخصية إنما أتت من قبل المادة" (تهافت التهافت، ص 756-577).

47 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 89.

48 - ابن حزم، المرجع نفسه، ص 69 و92 وما يليها.

49 - المرجع نفسه، ص 86.

50 - الأضحوية في المعاد، ص 158.

51 - ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 71: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم قالوا بلى" (قرآن VII: الأعراف، 172)، وكذلك: "ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا) (قرآن: VII: الأعراف، 11)، وكذلك الحديث النبوي: "الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف" (ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ليدن 1936، I، ص 385)؛ وراجع كذلك ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 76.

عنها بأول ارتباطها بالجسد"[52]. ولكن مهما طالت مدة هذا التقدم فإن ذلك لا يخرج النفس عن أن تكون مخلوقة[53]، وفي ذلك يختلف إبن حزم عن أفلاطون.

و لم يفت ابن قيم الجوزية (م 751 / 1350) أن يتفطن إلى أن ابن حزم بنى على هذا المعتقد رأيه في أن مستقرّ الأرواح ما بين الموت الى يوم القيامة هو البرزخ، وندرك بذلك السبب الذي جعله يتهمه بأنه أنكر عذاب القبر[54]، كما لم يفت ابن القيم أن يتفطن الى أن قول ابن حزم بأن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد ـ بالرغم من احتجاجه بالقرآن والحديث ـ غريب عن معتقد جمهور المسلمين المجمعين على أن الأرواح خلقت بعد الأجساد[55]. و"الآثار المذكورة ـ أي التي احتج بها ابن حزم ـ لا تدل على سبق الأرواح الأجساد سبقا مستقرا ثابتا وغايتها أن تدل بعد صحتها وثبوتها على أن بارئها وفاطرها سبحانه صور النّسم وقدر خلقها وآجالها وأعمالها واستخرج تلك الصور من مادتها ثم أعادها إليها... ولا تدل على أنها خلقت خلقا مستقرا [مستمرا] ثم استمرت موجودة حية عالمة ناطقة كلها في موضع واحد ثم ترسل منها الى الأبدان جملة بعد جملة"[56].

---

52 ـ ابن حزم، **المرجع المذكور**، V، ص 87-88 و 75. وربما وجب فهم عبارة "ذكر" التي يرددها ابن حزم هنا (ص 74 و88) في معنى أفلاطوني. ويمكن تبين هذا التأثر بأفلاطون في **طوق الحمامة** (القاهرة، 1950/1269، ص 8-7) حيث يقول ابن حزم "نفس الذي لا يحب من يحبه... لم تحسّ بالجزء الذي كان متصلا بها قبل حلولها حيث هي"، ثم يستشهد بالحديث الذي سبق ذكره.

53 ـ ابن حزم، **الفصل**، III ، ص51.

54 ـ ابن القيم، **كتاب الروح**، القاهرة، 1966/1386، ص 90 و 109؛ وكذلك ابن تيمية، **الفتاوى**، الرباط، بدون تاريخ، IV، ص 262. في الواقع يقول ابن حزم بعذاب القبر، لكنه لم يخص النفس وحدها بعد فراقها البدن (**المرجع المذكور**، IV، ص 67؛ راجع "باب في عذاب القبر والرد على منكريه" في ابن حزم، **الأصول والفروع**، نشرة محمد عاطف العراقي وسهير فضا الله أبو وافية وابراهيم ابراهيم هلال، القاهرة، 1978، ص 232 وما يليها). ونرى ابن حزم يذكر البرزخ (**الفصل**، V، ص 87) ويقول فعلا: "مستقر الأرواح حيث كانت قبل خلق أجسادها" (**المرجع المذكور**، IV ص 69؛ **الأصول والفروع**، ص 236 وما يليها). وراجع، عن المواقف السابقة على ابن حزم والقريبة منه، الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، II ، ص116. أما مفهوم البرزخ، الذي هو في الأصل عبارة قرآنية تعني الفاصل (قرآن، XXIII ، 100 و XXV، 35 و LV، 20) فلعله تأثر فيما بعد باعتباره مستقرا للأرواح بفكرة الـ Hadès اليونانية (راجع ابن حزم، **الفصل**، VI ، ص 70-71).

55 ـ ولا يعني ذلك أبدا أن ابن حزم يقول بالتناسخ (وهو يتفق في ذلك مع جل فلاسفة الإسلام ومتكلميه) بل هو على العكس من ذلك يكفر القائلين به (**المرجع المذكور**، I ص 90؛ V ، ص 77).

56 ـ **كتاب الروح**، ص 109.

وما عدا ذلك فإن ابن القيم يوافق ابن حزم في القول بجسمية النفس، فهي "جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها"[57]، ولجأ مثله الى تحديد مفهوم الجسم في اللغة (لأن الجسم لغة هو الجسد والبدن) وعند الفلاسفة، فيتبين لنا أنه عند الفلاسفة أعم منه في اللغة، وذلك بقبوله الأبعاد الثلاثة "خفيفا كان أو ثقيلا مرئيا أو غير مرئي فيسمون الهواء جسما والنار جسما والماء جسما وكذلك الدخان والبخار والكوكب ولا يعرف في لغة العرب تسمية شيء من ذلك جسما البتة"[58]، وبهذا الاعتبار لا ينطبق علي النفس الا في اصطلاح فلسفي، وإذا "نحن سمينا النفس جسما فإنما هو باصطلاحهم وعرف خطابهم ولا فليست جسما باعتبار وضع اللغة"[59]، وذلك للتعبير عن صفات وأفعال وأحكام للنفس لا يدل عليها العقل والحس وحدهما بل الشرع أيضا "من الحركة والانتقال والصعود والنزول ومباشرة النعيم والعذاب واللذة وكونها تحبس وترسل وتقبض وتدخل وتخرج، فلذلك أطلقنا عليها اسم الجسم تحقيقا لهذه المعاني وإن لم يطلق عليها أهل اللغة إسم الجسم"[60]. وفي الواقع يتبع ابن القيم هنا شيخه ابن تيمية الذي كان قد فصّل اطلاق عبارة "الجسم" على النفس، فالنفس (ولا فرق هنا بينها وبين الروح) ليست جسما لغة، بينما هي جسم في اصطلاح أهل الكلام، لأن هؤلاء يعنون بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية، ولهذا السبب فهي ليست جسما في حكم الفلاسفة[61].

ما يهمنا بالأساس من هذا النقاش هو ما يبرزه لنا ابن القيم من كون الفلاسفة استمدوا اقوى حججهم على تجرد النفس من تصورهم للعلم ولموضوعه[62].

---

57 ـ يسوق ابن القيم للبرهنة على ذلك ستة عشر ومائة دليل ما بين عقلي وشرعي (المرجع نفسه، ص 179-196)، ويجمع اثنتين وعشرين حجة للمنازعين لجسميتها (المرجع نفسه، ص 197-200) قبل أن يردّ عليها (المرجع نفسه، 201-217). وقد سبق للغزالي أن لخص أدلة الفلاسفة في مقاصد الفلاسفة (ص 362) قبل أن يوردها بالتفصيل ويرد عليها في تهافت الفلاسفة (نشرة موريس بويج، الطبعة الثانية، بيروت، 1982، ص 210 وما يليها).

58 ـ ابن القيم، المرجع المذكور، ص 201.

59 ـ المرجع نفسه.

60 ـ المرجع نفسه؛ وراجع، عن هذه الصفات الثبوتية والسلبية التي وصف بها الشرع النفس، ابن تيمية، الفتاوى، III، ص 31-32؛ IV، ص 223، 272؛ IX، ص 289 وما يليها، ص 302-303؛ XVII ص 349 ومايليها.

61 ـ ابن تيمية، المرجع المذكور، III، ص 31-32 و XII ص 316-317.

62 ـ انظر هذه البرهنة على تجرّد النفس الانسانية بحلول المعقولات فيها عند ابن سينا: الشفاء، النفس، ص 206 وما يليها؛ النجاة، ص 174 ؛ أحوال النفس، ص 80؛ رسالة في السعادة،

فقد ذهبوا الى القول "بأمور كلية لا وجود لها في الخارج ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات وجعلوها ميزانا وأصلا للموجودات"[63] وموضوعا للعلم، وبذلك يكون العلم "صورة مساوية لماهية المعلوم في نفس العالم"[64]، وفي ذلك تكمن نقطة الضعف الأساسية في نظام الفلاسفة حسب ابن القيم، فالكليات "هي التي خربت دورهم وأفسدت نظرهم ومناظرهم"[65]. وكذلك الادراك في رأيهم هو "حصول صورة مساوية للمدرَك في القوة المدركة"[66]، ويكفي أن نضرب مثلا لذلك قول ابن سينا في الادراك إنه يشبه أن يكون أخذ صورة المدرك[67]. ويتمثل احتجاج الفلاسفة على تجرد النفس في أن المحل القابل لهذه الكليات التي لا تقبل القسمة يجب أن يكون كذلك غير قابل للقسمة، فهي إذن جوهر مجرد غير جسماني والا كانت تقبل القسمة وينجر من ذلك قسمة المعلوم الذي قلنا إنه غير منقسم. ويمثل ذلك فعلا أهمّ الحجج التي يبرهن بها ابن سينا على تجرّد النفس الناطقة[68]. وذلك يقوم بالأساس على عدم قابلية المعنى الكلي المعقول للقسمة[69]. ويمكن أن يصاغ هذا الدليل بطريقة أخرى في شكل قياس شرطي منفصل (أي الذي يستثنى فيه نقيض التالي فينتج المقدّم) وهو أن محل العلوم الكلية لو كان جسما او جسمانيا منقسما لانقسمت تلك العلوم لأن الحال في المنقسم [منقسم]، لكن انقسام تلك العلوم مستحيل، إذن ليس محلّ تلك العلوم جسما[70]. والجدير بالذكر أن الغزالي، قبل ابن تيمية وابن القيم، لما عرّف تصور

ص 6-7؛ **الإشارات والتنبيهات**، ص 128 وما يليها؛ وراجع كذلك فخر الدين الرازي، **المحصل**، (ص 164-168) حيث يذكر حجة ابن سينا هذه ويعترض عليها، وراجع كذلك ردّ نصير الدين الطوسي على اعتراض الرازي في **تلخيص المحصل**، ص 164.

63 - ابن القيم، **المرجع المذكور**، ص 204.

64 - **المرجع نفسه**.

65 - **المرجع نفسه**.

66 - **المرجع نفسه**، ص 206 و ص 210.

67 - **الشفاء، النفس** ، ص 42، 59، 63، 67 ؛ **النجاة**، ص 159-160؛ **أحوال النفس**، ص 69؛ **الإشارات والتنبيهات**، ص 122؛ اخوان الصفاء، **الرسائل**، بيروت، 1376/1957، I ، ص 262.

68 - **الأضحوية في المعاد**، ص 141 ؛ وقارن بثامسطيوس، **المرجع المذكور**، ص 200-201. وينسب الشهرستاني هذا الدليل إلى ارسطو، ويقول إنه هو المعوّل عليه في البرهنة على وجود النفس وتجردها، إلا أنه يقول إنه اعتمد في هذه الرواية على ثامسطيوس وعلى ابن سينا (**المرجع المذكور**، III، ص 56-57).

69 - راجع مثلا ابن سينا، **التعليقات على حواشي كتاب النفس**، ص 82.

70 - ابن القيم، **المرجع المذكور**، ص 197؛ الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 210.

الفلاسفة للادراك على أنه أخذ صورة للمدرك[71] تفطن الى أن موضع التلبيس ـ على حد تعبيره ـ قد يكمن في قول الفلاسفة : "إن العلم منطبع في الجسم [؟ في المحل او في النفس] انطباع اللون في المتلوّن"[72] بينما لا تنحصر نسبة الأوصاف الى محالها في فنّ واحد[73]. وهو نفس ما يعيبه ابن القيم على الفلاسفة، إذ أن أنواع الحلول متعددة، فلم اقتصروا في العلم على ضرب واحد[74]. ويوجد من بين الإثنتين وعشرين حجة التي ينقلها ابن القيم عن الفلاسفة على تجرد النفس الإنسانية سبعة على الأقلّ تسيطر عليها صورة الانطباع والانتقاش[75]. والأمر المهمّ هنا هو أن ابن القيم يستخرج المقدمات التي بنى عليها الفلاسفة رأيهم في تجرّد النفس، وهي التالية : 1 ـ أن في الوجود ما لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه. 2 ـ أنه يمكن العلم به. 3 ـ أن العلم به غير منقسم. 4 ـ أنه يجب أن يكون محلّ العلم به كذلك، إذ لو كان جسما لكان منقسما[76]. وما يمكن الرد به على هذه المقدمات هو أولا أنهم لم يقيموا دليلا على أن في الوجود ما لا يقبل القسمة الحسية ولا الوهمية، وثانيا أن المتكلمين أنصار الجوهر الفرد يذهبون الى حلوله بالجسم لأن الجسم مركب منه، وبذلك يكون قد حلّ بالمنقسم ما ليس بمنقسم بينما لا يتم دليل الفلاسفة على عدم حلول غيرَ المنقسم في المنقسم الا بنفي الجوهر الفرد الذي ينبني عليه قولهم إن كل ذي وضع منقسم[77].

علينا أن نتساءل عما تصبح عليه حقيقة الإنسان اذا كان أخص خواصه في نظر ابن سينا تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد، وعن المصير الذي يؤول اليه القول بتجرد النفس إذا ما بطل الأساس الذي يقوم عليه[78]. وفي هذا الصدد لا يكتفي ابن قيم الجوزية بابطال وجود كليات في الخارج إذ لا وجود الا للمعينات،

---

71 ـ **مقاصد الفلاسفة**، نشرة سليمان دنيا، الطبعة 2، القاهرة، 1379/ 1960، ص 352، 360؛ **تهافت الفلاسفة**، ص 214.

72 ـ **المرجع نفسه**، ص 212.

73 ـ **المرجع نفسه**، ص 213.

74 ـ ابن القيم، **المرجع المذكور**، ص 202.

75 ـ **المرجع نفسه**، ص 201-211.

76 ـ **المرجع نفسه**، ص 201.

77 ـ **المرجع نفسه**، ص 202؛ انظر ابطال القول بالجوهر الفرد عند ابن سينا، **النجاة**، ص 102 وما يليها؛ **الشفاء**، **الطبيعيات 1 ـ السماع الطبيعي**، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1983، ص 188 وما يليها؛ **الاشارات والتنبيهات**، ص 90 وما يليها؛ الغزالي، **التهافت**، ص 210-211 و215؛ الإيجي، **المواقف**، ص 457.

78 ـ **الشفاء**، **النفس**، ص 203.

بل ويبطل حتى وجودها في الذهن إذ لا نجد فيه الا صورا شخصية معينة وغير مجردة عن عوارضها[79]. فلا مجال إذن للقول بالتجريد كعملية أساسية في المعرفة العلمية. وأقصى ما يسع الفلاسفة أنهم ينظرون الى تلك الصورة بقطع النظر عن عوارضها، ولا يكفي ذلك للقول بوجود صورة كلية غير مجردة عن العوارض لا في الخارج ولا في الذهن. وهنا أيضا لا يسعنا الا الإشارة إلى العلاقة بين نقد ابن القيم وبين نقد شيخه ابن تيمية الذي عاب على الفلاسفة تفريقهم بين الماهية والوجود مع قولهم إن كليهما موجود في الخارج وإن حقائق الأنواع المطلقة موجودة في الأعيان[80]. ويكمن غلط "المنطقيين اليونانيين" في نظر ابن تيمية في كونهم "ظنوا أن الموجودات العينية تقارنها جواهر عقلية بحسب ما تحمل لها من الكليات، فيظنون أن في الإنسان المعيّن إنسانا عقليا وحيوانا عقليا وجسما عقليا، وذلك هو الماهية التي يعرض لها الوجود وتلك الماهية مشتركة بين جميع المعيّنات... وإنما أتى فيه هؤلاء من حيث أنهم تصوّروا في أنفسهم معاني كلية مطلقة فظنوا أنها موجودة في الخارج"[81]. ونرى ابن تيمية يؤرخ لظهور هذه النظرية منذ فيثاغورس الذي قال بوجود أعداد مجردة خارج الذهن، الا أن أفلاطون عدل عن ذلك وقال بوجود ماهيات مجردة أزلية مستقلة عن الذهن، وعدل أرسطو بدوره عن نظرية أفلاطون وقال إن الماهيات مقارنة لوجود الأشخاص... "وهو غلط أيضا فإن ما في الخارج ليس بكلي أصلا وليس في الخارج الا ما هو معين مخصوص. فكونه كليا مشروط بكونه في الذهن"[82]. ولا فرق بين الوجود والماهية الا ما بين ما هو في الذهن وما هو في الخارج[83]. وكل موجود في الخارج يتميز بحقيقة تخصه عما سواه[84]. إن ما تجدر ملاحظته هنا هو الفرق بين ابن تيمية وبين تلميذه، فبينما لم يبطل الأول وجود الكليات تماما، إذ قال بوجودها الذهني دون وجودها الخارجي[85]، أبطلها الثاني في الخارج وفي الذهن الذي لا توجد فيه الا صور معيّنة، "فالصورة التي يثبتونها ويزعمون إنها حالة في النفس... صورة

---

79 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 205.

80 - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بمباي، 1368/1949، ص 64-65؛ الفتاوى، IX، ص 97-98 و XVII، ص 339.

81 - الفتاوى، VII، ص 590-591.

82 - الرد على المنطقيين، ص 134-135؛ الفتاوى، IX، ص 127.

83 - الرد على المنطقيين، ص 64 و69.

84 - الفتاوى، IX، ص 98، 124، 233 و III، ص 32.

85 - المرجع المذكور، XII، ص 344-345.

شخصية موصوفة بعوارض شخصية"[86]. ولا تمتنع هذه الصورة المعينة في نظر ابن القيم أن تنطبع على أفراد كثيرة[87]. وهو ما يذكرنا بالخلاف بين ابن رشد وابن سينا، إذ يقول ابن رشد : "وإنما كان يمكن أن لا تستند هذه الكليات الى موضوعاتها لو كانت موجودة بالفعل خارج النفس كما كان يراه أفلاطون. وهو من البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه. وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط. وقد عدد أرسطو في ما بعد الطبيعة المحالات اللازمة عن هذا الوضع. وباستناد هذه الكليات إل خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها، وصار معقول الإنسان عندي مثلا غير معقوله عند أرسطو، فإن معقوله عندي إنما استند إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند الى خيالات معقوله عند أرسطو"[88]. ونحن نذكر أن الغزالي أبطل، في جداله مع الفلاسفة، وجود المعاني الكلية حتى في العقل وعلل توهم الفلاسفة ادراك الكليات منعزلة عن الحس بقوله : "بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله [بذلك يصبح معنى الكلي] أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا، ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحدة"[89]. يبدو ابن القيم إذن، في إبطاله وجود الكليات في الذهن، أقرب إلى الغزالي منه إلى أستاذه. أما في حكم الفلاسفة فإن هذا الإدراك الذي يتعلق بالمعيّن والشخصي لا يتجاوز ادراك الحس وادراك المخيلة.

وإذا نفينا وجود الكليات لم يبق الا أن نبطل كون العلم حلول صورة المعلوم في نفس العالم[90]، بل ليس العلم الا نسبة او إضافة بين العالم والمعلوم[91]. وذلك على غرار الابصار الذي "ليس بانطباع صورة مساوية للمبصَر في القوة الباصرة، وإنما هو نسبة وإضافة بين القوة الباصرة والمبصَر"[92]، فالابصار هوإذن حالة إضافية تحصل للنفس الناطقة لا تتوقف على حصول صورة المدرَك في المدرك[93]. وتسمّى هذه النسبة

---

86 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 205.
87 - المرجع نفسه، ص 204.
88 - تلخيص كتاب النفس، ص 81.
89 - تهافت الفلاسفة، ص 226.
90 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 207.
91 - المرجع نفسه، ص 203.
92 - المرجع نفسه.
93 - المرجع نفسه، ص 206.

المخصوصة بين العالم والمعلوم في اصطلاح المتكلمين تعلّقا[94]. فالذي يحصل في النفس العالمة هو العلم بالمعلوم لا صورة المعلوم[95]. وبما أن العلم تابع للمعلوم والمعلوم معين دوما فالعلم به لا يكون الا معينا، لكنه صورة منطبقة على أفراد كثيرة[96].

والخلاصة ان مختلف المذاهب التاريخية (التي يمكن اعتبارها امكانات نظرية) في طبيعة النفس ومصيرها كانت متوفرة في الفكر اليوناني، قبل سقراط وبعده. وتراوحت بين الحاق طبيعة النفس بالمادة واعتبارها جسما او حتى جسما لطيفا (الذريون وأنباذقليس ثم الرواقية)، وبين اعتبارها مزاجا او تأليفا أو كيفية (أو عرضا) وهو ما ينفي جوهريتها (مثلا جالينوس فيما بعد)، وتكرّس القول بلاجسمانية النفس مع أفلاطون وأرسطو[97]، حتى اعتبرت جوهرا لا جسمانيا مفارقا للجسم (أفلاطون) أو محايثا له (أرسطو). ويكفي في ذلك الرجوع الى محاورة **الفيدون** لأفلاطون وكتاب **النفس** لأرسطو (I، 4). فنجد في الكتاب الثاني مثلا ردّ أرسطو على النظريات القديمة في اعتبار النفس تأليفا ومزاجا وتركيبا من أشياء مختلفة وعلى النظريات المجسمة لها[98]. ووجدت كذلك المذاهب المختلفة، التي ترتبط بهذه الطبيعة، في بقاء النفس او فسادها[99]. وما يمكن قوله هنا هو أنه بينما اتبع جل فلاسفة الإسلام فهما مجردا للنفس فهموا به أقوال أرسطو في اتجاه أفلاطوني محدث، التجأ المتكلمون الى تصوّر النفس تصورا جسمانيا، حتى كاد يبدو من الطبيعي اتفاق تجرد النفس والموقف الفلسفي واتفاق جسمانية النفس والمعتقد الاسلامي. وفي هذا لا نجد فرقا بين ابن القيم وأغلب المتكلمين، إذ يوضح عضد الدين الإيجي (م 756 / 1355) هذه الاشكالية مبينا أن تعريف الفلاسفة للعلم بكونه حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها[100] مبني على مذهبهم في اثبات الوجود الذهني[101]، ويصبح هذا

94- الإيجي، **المواقف**، ص 272 و 457. وقد سبق للغزالي أن غيّر لفظة "الانطباع" بلفظة "نسبة" (**تهافت الفلاسفة**، ص 213--214).

95- ابن القيم، المرجع المذكور، ص 204.

96- المرجع نفسه، ص 205.

97- ثامسطيوس، المرجع المذكور، ص 27-28.

98- ثامسطيوس، المرجع نفسه؛ فلوطرخس، **في الآراء الطبيعية**، ضمن أرسطاطاليس، **في النفس**، ص 158.

99- فلوطرخس، المرجع المذكور، ص 162.

100- **المواقف**، ص 273 و 274.

101- المرجع نفسه، ص 19 و 114.

التعريف الأساس الذي يقوم عليه قولهم بتجرد النفس الإنسانية[102]، وعندما يذهب المتكلمون الى انكار الوجود الذهني وابطال المجردات واقتصار الوجود على الهويات الجزئية فإنهم يذهبون الى القول بجسمية النفس[103]. فعلينا حينئذ أن نتساءل عن الأمر المحدد التي خضعت إليه هذه الاختيارات بين امكانات نظرية ومذاهب تاريخية كانت متوفرة بالفعل. وقد قيل إن هذه الاشكالية كانت غريبة عن الاسلام في بدايته، أي قبل الصياغات النظرية الفلسفية منها والكلامية[104]. ولا يكفي البعد الجدالي الذي يوصف به الكلام عادة (أي الرد على من قال بتجردها من الفلاسفة) أو التأثر بالرواقية لتعليل هذا الاختيار او ذاك. لعل المبدأ في ذلك هو النزعة المجسّمة للعالم بكل ما فيه، بما فيه النفس الانسانية (وهي نزعة شبيهة بالرواقية)، والوقوف باللامادية عند الحقيقة الإلهية. لا محالة يقع دوما الاستنجاد بالنص، ولكن فهم النص كثيرا ما يعكس الاختيار النظري الذي يحدد مذهبا ما، فيؤول النص حسب التوجه النظري. ولكن يبقى هذا مجرد فرضية، ولعلنا لو وُفّقنا في هذا التعليل لأمكن لنا كذلك أن نطمع في تعليل اختيار المتكلمين غالبا لطبيعيات المذهب الذري (مع توجيهه توجيها معينا يختلف فيه عن الذرية اليونانية القديمة) الذي يقوم على بنية منفصلة للواقع المادي (الجواهر الفردة والأعراض) ونبذ التصوّرات الطبيعية الأخرى مثل التصوّر الأرسطي للحقائق الطبيعية المتصلة والتي تقوم على تلازم المادة والصورة. وكذلك يكون الأمر بالنسبة إلى الإلهيات التي تغلب فيها لدى المتكلمين صورة الإله الفاعل المباشر على عكس الفلاسفة الذين يقولون بعلية الإله غير المباشرة (سواء كانت فيضية عند أفلوطين او غائية عند أرسطو). وفي هذا الصدد يقول ابن رشد : "وإنما مال القوم [الفارابي وابن سينا] الى مذهب أفلاطون لأنه رأي قريب ممّا يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في هذا المعنى من أن الفاعل للأشياء كلها واحد وانها ليست تؤثر بعضها في بعض وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الأسباب الفاعلة الى غير نهاية فأثبتوا فاعلا غير جسم"[105].

ونشير في النهاية الى التلازم الطبيعي في كلا التقليدين الفلسفي والكلامي بين طبيعة النفس وطبيعة المعرفة وطبيعة الادراك الحسي وتصور السعادة. فإن كان

---

102 - المرجع نفسه، ص 457.

103 - المرجع نفسه، ص 83، 114، 457، 459.

104 - Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 241-247.

105 - تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة موريس بويج، الطبعة الثالثة، بيروت، 1983، III، ص 886.

المعتمد عند المتكلمين تجسيم النفس ونفيهم المطلق للمجردات فقد كان المعول عليه عند كثير من الفلاسفة اثبات هذه المجردات سواء داخل الذهن أو خارجه، سواء كانت محايثة أم مفارقة. لذلك كانت النفس عند هؤلاء جوهرا مجردا والعلم تصورا للمعلوم والسعادة بجردة على قدر تنمية القوة النظرية[106]. وربما لم يسعهم أن ينفكوا عن تصور مادي لعملية المعرفة العلمية تسيطر عليه صور الحلول والانطباع والفعل والانفعال[107].

---

106 - راجع مثلا ابن سينا، **رسالة في السعادة**، ص 16.

107 - وأدل شيء على ذلك جهد ابن سينا لتجريد المعرفة من الحس، فإن مراتب التجريد تمثل كلها ضروبا متفاوتة من الارتسام تبدأ بالاحساس الذي هو قبول صورة لشيء مجردة عن مادته (**أحوال النفس**، ص 69-74؛ **النجاة**، ص 168-174؛ **الشفاء، النفس**، ص 59 وما يليها؛ **الاشارات والتنبيهات**، ص 122 وما يليها)، وتنتهي بالعقل القدسي "الذي ترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء" (**أحوال النفس**، ص 131؛ **النجاة** ص 166-167؛ **الشفاء، النفس** ص 312-235؛ **الاشارات والتنبيهات**، ص 126 وما يليها)، هذا بالرغم من أن جوهر النفس فاعل غير منفعل، وذلك عندما يعقل النتائج فإنما يعقلها بالاستخراج منه لها بالتركيب والتحليل للصورة التي في ذاته وذلك فعل لا انفعال (**رسالة في السعادة**، ص 9). وعلى العكس من ذلك فإن ابن القيم ينكر أن يكون العلم فعلا وذلك لأنه يعرفه بكونه نسبة واضافة (**المرجع المذكور**، ص 205).

العلوم والتعليم في فكر ابن حزم الأندلسي
(994 / 456 م)

لاحظ سالم يفوت[1] أن الباحثين قلّما درسوا تصنيف العلوم الوارد في كتب ابن حزم. ويمكن أن نذكر دراستين، على الأقل، تتعلّقان بهذا الموضوع بالذات يغفلهما صاحب المقال، وهما دراستان متقاربتان في التاريخ: أولاهما لسالفاتور قومز نوقالس[2] والثانية لحسين مؤنس[3].

وليس النقص في نظرنا متعلقا باهتمام الدارسين بالكيفية التي صنّف بها ابن حزم العلوم بقدر ما هو متمثل في اهمال كونه يرسم برنامجا تعليميا[4]. وهو أمر لا يرد عرضا في أحد تآليف ابن حزم، بل إنّه كثيرا ما يردّده ويلحّ عليه[5]، مما يبيّن مكانة ذلك في فكره.

وهذا ما سنحاول بيانه في هذا المقال فيتضح أنّه لا يمكن الفصل بين احصاء ابن حزم للعلوم وبين برنامج التدريس الذي يرسمه، ونحدّد في الأثناء رأي ابن حزم في

---

1 - "تصنيف العلوم لدى ابن حزم" في **دراسات عربية**، السنة 19، العدد5، مارس 1983، 58-90؛ سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، الدار البيضاء، 1986، 229-238.

2 - GOMEZ NOGALES Salvador, "Teoria y classification de la Ciencia segun Ibn Hazm", In *Miscelanea de estudios arabes y hebraicos*, vol. XIV/XV/1 (1965-66); p: 49-73.

3 - MONES Hussain, "Classificacion de las Ciencias segun Ibn hazm", in *Revista del Instituto de Estiudios islamicos en Madrid*, vol. XIII (1965-66), p. 7-15.

هذا بالإضافة إلى أعمال سابقة منها:

ASIN PALACIOS, "Un codice inexplorado del cordobes Ibn Hazm", in *al-Andalus*, II (1934), p. 1-56;

CRUZ HERNANDEZ Miguel, *Hisoria de la filosofia espanola*, t. I, Madrid, 1975, p. 249.

4 - في الواقع كان احسان رشيد عبّاس قد أشار في مقدّمته لرسائل **ابن حزم** (المجموعة الأولى، نشرة احسان رشيد عبّاس، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ي) الى أنّ ابن حزم "يرسم منهجا في التعليم ويخضع كلّ العلوم لمقاييس تربوية".

5 - راجع مثلا **رسالة في مراتب العلوم** (ضمن رسائل ابن حزم)، ص 63 وما يليها، **التقريب لحد المنطق...**، نشرة احسان عباس، بيروت [1959]، ص 198-200؛ **رسالة التلخيص لوجوه التخليص** (ضمن الرد على ابن النغريلة اليهودي...، نشرة احسان عباس، القاهرة، 1380/1960)، ص 160؛ **رسالة التوقيف على شارع النجاة...** (ضمن رسائل ابن حزم)، ص 54.

حقيقة العلم وطبيعته ومصدره، ثمّ نتطرّق الى تصنيفه للعلوم وترتيبها ونحدّد طبيعة كلّ علم منها وأقسامه، لنصل في النهاية الى رسم برنامج ابن حزم في التعليم ودوره في نسقه الفكري[6].

I - العلم : معناه ومصدره وطبيعته

1 - مفهوم العلم

لا يضع ابن حزم فرقا بين لفظي "علم" و"معرفة"، وذلك على العكس من بعض الفلاسفة او الصوفية[7]. فهما في نظره : "إسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه"[8]. واعتبار العلم اعتقادا يقرّب تعريف ابن حزم من التعريف الذي ساد في الأوساط الاعتزالية ويضاف الى نقاط الخلاف بين ابن حزم وبين الأشاعرة[9]. ونلاحظ من ناحية أخرى أنّ ابن حزم يبدأ بمفهوم عام يطلق عليه لفظة "علم"، وهو مطلق العلم لا يختلف فيه العلم عن الفنّ (أي الصناعة)، فيصبح كلّ ما عُلم علما "فيدخل في ذلك علم التجارة والخياطة والحياكة وتدبير السفن وفلاحة الأرض وتدبير الشجر ومعاناتها، وغرسها، والبناء وغير ذلك"[10]. لكن هذه العلوم المذكورة في المستوى العام لا تتعلّق في الواقع إلاّ بما

---

6 - نعتمد بالأساس في تصنيف العلوم هذا على رسالة في **مراتب العلوم** وعلى كتاب **التقريب الى حدّ المنطق**. وفي الرسالة المذكورة (ص 63) يقترح ابن حزم التخطيط التالي: "فلنتكلم... على وجه التوصل الى العلوم، وبيان أفضلها صفة وأعلاها قدرا، والذي بالناس اليه الضرورة الماسة، والفاقة الشديدة والحدّ الذي لا يجزئ منه ما دونه، والنهاية التي لا وراء لها منه".

7 - راجع مثلا التمييز المنطقي بين العلم والمعرفة الذي يقيمه الغزالي وهو أن المعرفة تصوّر (ادراك الذوات مفردة) يقتنص الحد، والعلم هو التصديق (ادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض بالنفي والاثبات) ويتطرق إليه التصديق والتكذيب ويقتنص بالحجة والبرهان (**محك النظر**، بيروت، 1996، ص 8-10، 124-127)؛ راجع على العموم فيما يتعلّق بامكانية التمييز بين العلم والمعرفة أو عدمه ROSENTHAL F., *Knowledge triumphant*, Leiden, 1970, pp. 113-118.

8 - **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، 1917، V، ص 109؛ **الأصول والفروع**، نشرة محمد عاطف العراقي وسهير فضل الله أبو وافية وابراهيم ابراهيم هلال، القاهرة، 1978، ص 247؛ **الاحكام في أصول الأحكام**، نشرة أحمد شاكر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 34-37؛ وكذلك **التقريب** (ص 156): "معرفة كلّ عارف منا بما يعرفه وهو علمه بما يعلم...".

9 - بينما يحد المتكلمون العلم بكونه "اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او استدلال" يحدّه ابن حزم بكونه "اعتقاد الشيء على ما هو به فقط" (**الفصل**، IV، ص 39 وما بعدها). ولكن سنرى ان ابن حزم لن يقتصر على البعد النفسي (الاعتقاد) دون البعد المنطقي (البرهان).

10 - **مراتب العلوم**، ص 80.

يحتاج إليه الناس في حياتهم الدنيا، بينما يبرز ابن حزم معنى خاصا للعلم يتعلّق باهتمام أخروي يكوّن محور تفكيره في العلم والتعليم.

ويمثل البرهان بعداً أساسيا في مفهوم العلم. وقد سبق أن ذكرنا أنّ العلم هو التيقّن، فالبرهان هو سبب هذا البعد المقوّم للعلم، فيكون ابن حزم بذلك قد ارتبط بالتقليد الفلسفي وانفصل عن التقليد الكلامي المتقدّم الذي لم يتغيّر فيه حكم المنطق اليوناني من الرفض الى القبول. والى هذا البعد البرهاني يستند اختيار ابن حزم القول باضطرارية المعرفة، وإن كان هذا الاختيار يذكرنا باختلاف المتكلّمين القديم في طبيعة العلم الاضطراريّة أو الاختيارية (والذي يشير إليه ابن حزم نفسه[11])، فهو ينتمي الى سياق فلسفي ويكفي لذلك أن نذكر الفارابي مثلا. ذلك أنّ الإنسان لا يمكنه دفع معلوم قام البرهان على صحّته، وإلاّ كان جاحدا للضرورة[12]. يقول ابن حزم: "إنّ المعلومات قسم واحد وهو ما عقد عليه المرء قلبه وتيقنه ثمّ هذا ينقسم إلى قسمين أحدهما حق في ذاته قد قام البرهان على صحّته والثاني لم يقم على صحّته برهان. وأمّا ما لم يتيقن المرء صحّته في ذاته فليس عالما به ولا له به علم وإنّما هو ظانّ له. وأمّا كلّ ما علمه المرء ببرهان صحيح فهو مضطرّ إلى علمه به لأنّه لا مجال للشكّ فيه عنده وهذه صفة الضرورة"[13]. أما البعد البرهاني (الذي هو بعد معرفي متميز عن البعد النفساني) فإنه كالفصل النوعي داخل جنس العلم الذي هو الاعتقاد. فالعلم لا يكون إذن إلاّ يقينيّا وضروريّا[14]، وبذلك فهو لا ينفصل عن الظنّ وحده، بل هو ينفصل كذلك عن التقليد، فابن حزم الظاهري لا ينبذ التقليد في أحكام الفقه وحدها بل وكذلك في أحكام النظر. وهنا أيضا لا ينبغي أن ننسى أنّ المتكلّمين عند

---

11 - **الفصل**، ٧، ص 108؛ ابن حزم، **الأصول والفروع**، ص 246 وما بعدها.

12 - يقول ابن حزم: "كلّ ما ثبت عندنا ببرهان... فمعرفة النفس به اضطرارية لأنه لو رام جهده أن يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنه هذا الثبات لم يقدر فإنّ هذا لا شك فيه. فالمعارف كلها باضرار اذ ما لم يعرف بيقين فإمّا عرف بظنّ وما عرف ظنا فليس علما ولا معرفة" (**الفصل** ٧، ص 109؛ وكذلك **الأصول والفروع**، ص 246؛ **الأحكام...**، ص 22). وراجع الفارابي مثلا عن كون البرهان هو الذي يجعل العلم يقينيا يتسم بالضرورة (**احصاء العلوم**، نشرة عثمان أمين، القاهرة، 1984، ص 64).

13 - **الفصل**، ٧، ص 113.

14 - **الأصول والفروع**، ص 247؛ وراجع ARNALDEZ Roger, art "Ibn Hazm", *E.I.* 2, III, 815; TURKI Abdel Magid, La réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans les *Fisal* d'Ibn Hazm, in *Studia Islamica*, vol. 50 (1979), 66-67

اشتراطهم النظر في الدليل يقصون كلّ تقليد[15] عن العلم، الذي يتولد عند المعتزلة عن النظر ضرورة والذي يفضي اليه النظر عادة عند الأشاعرة، ولكن ابن حزم يرفض تماما اشتراط المتكلمين النظر والاستدلال في الإيمان رفض الغزالي له رغم كونه يشترطه في علم الشريعة[16].

2 ـ مصدر العلم وطبيعته

لا يقول ابن حزم في **الفِصَل** بفطرية المعرفة، فالانسان لا يولد وهو متّصف بها بل هو: "يخرج إلى الدنيا ليس عاقلا لا معرفة له بشيء"[17] سواء قلنا بالتصور الأرسطي الذي لا تسبق فيه النفس البدن لأنها صورته، او التصور الأفلاطوني الذي يثبت للنفس وجودا سابقا على البدن (فإن النفس تفقد ذكرها عند حلولها بالبدن)،أو حتى التصور الجالينوسي الذي تكون فيه النفس مزاجا للبدن لا جوهرا؛ فتبقى هذه الإمكانات الثلاثة غير مؤثرة بالقياس الى مصدر المعرفة. ويلتجئ ابن حزم لتفسير ظهور المعرفة إلى الجمع بين فاعلين، الأوّل يقترب من التعليل الفلسفي والثاني من التعليل الكلامي. فيكون كلّ ما يقوم به الإنسان في الأوّل بحكم الطبيعة، شأنه في ذلك شأن الحيوان تماما، فإذا كبر وعقل وتقوّت نفسه وبدأت بتمييز الأمور "يحدث الله تعالى لها قوّة على التفكر واستعمال الحواس في الاستدلال و... الفهم.عما تشاهد

---

15 ـ المقلد "مدع علما وليس عالما، وإن وافق اعتقاده الحق، لكنه هاهنا مبخوت" (**التقريب**، ص 158) والتقليد مذموم (**رسالة البيان عن حقيقة الإيمان**، ضمن **رسائل ابن حزم**، ص 26-28)، وهي بدعة ظهرت في القرن الرابع (**رسالة التلخيص**، ص 166؛ ابن حزم، **ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، تحقيق سعيد الأفغاني، دمشق، 1379/1960، ص 5 وما بعدها)، والتقليد الذي لا يحل البتة هو "أخذ المرء قول من دون رسول الله صلى الله عليه وسلم. ممن لم يأمرنا الله عزّ وجلّ باتباعه قطّ ولا بأخذ قوله بل حرم عليه ذلك ونهانا عنه... أمّا أخذ المرء قول رسول الله صلى الله عليه وسلّم... فليس تقليدا بل هو إيمان وتصديق واتباع للحق وطاعة لله..." (**الفصل**، IV، ص 36؛ وانظر كذلك في ابطال التقليد **المحلّى**، بيروت، بدون تاريخ، ص 66-68 و**ملخص ابطال القياس**...، ص 52 وما بعدها؛ **الأحكام**، صفحات 18، 37، 793).

16 ـ **رسالة البيان عن حقيقة الإيمان**، صفحات 25-29 و36؛ **الفصل**، IV، ص 36 وما بعدها؛ V، ص 110 وما بعدها، **الأصول والفروع**، ص 256؛ **الأحكام**، ص 35.

17 ـ **الفصل** V، ص 108؛ وهو يستشهد بالآية 78 من سورة النحل: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا﴾؛ وانظر كذلك **الفصل** I، ص 4؛ **الأصول والفروع**، ص 246؛ وراجع TURKI، المرجع المذكور، ص 65 وما بعدها.

وما تخير به"[18].ولكن إن قربنـا ابـن حـزم مـن التقليـد الفلسـفي، أو حتـى مـن بعـض الاتجاهات الكلامية، من حيث أنه يثبت الطبيعة ويثبت فعلهـا (وهـو موضـع خـلاف آخر بينه وبين الأشاعرة) فإنه يؤكد على كون الطبيعة مخلوقة، ابتدأها الله فليس هـي بأزلية[19]. وأساس هذا التمييز هو النطق، الذي يمكن أن يعتبر طبيعة في الإنسان[20]، تماما مثل قول الفلاسفة بالنطق الذي يمثل الفاصل بـين الانسـان وبـين بقيـة الحيـوان، لأنـه "القوة النفسانية المفطورة في الإنسان التي يتميز بها عن الحيوان وهي الـتي بهـا يحصـل للإنسان المعقولات والعلوم والصنائع"[21]. وبذلك يستند ابن حزم الى التقسيم الفلسفي للنفوس الى نباتية وحيوانية وناطقة وإن قال بطبيعة النفـس الجسـمية[22]. ويمكـن القـول إذن إنّ أوائل المحسوسات والمعقولات تحصل لدى الإنسان باكتسابه لهـا لأنهـا عبـارة عما يدركه "بأوّل فهمه ومعرفتـه"، ثـمّ ينتـج لـه هـذا المستوى الأوّلي كـلّ المعـارف الأخرى بمقدّمات ترجع، من قرب أو من بعد، الى هذه المنطلقـات الحسية والعقليـة. وستكون هذه الطريقة التي يقوم عليهـا التمـييز بـين الحـق والبـاطل وسـيلة ابـن حـزم المفضلة التي يفنّد بها كلّ الآراء المخالفة. ويتضح هنا أنه يطبـق نموذجـا رياضيـا وهـو قابلية المركب من العدد لردّه الى بسيطه مهمـا تعقـد تركيبـه[23]. وقـد سـبق للفلاسـفة كالفارابي وابن سينا أن ميزوا بين أوليات العقل الضرورية التي هي للعقل من ذاته فلا يكون فيها غلط ويجد الانسان نفسه وكأنها فطرت عليها ويشـترك فيهـا كـلّ النـاس (مثل كون الكلّ أعظم من الجـزء) وبـين المعقـولات الـتي تنقسـم إلى معقـولات أولى

---

18 ـ المرجـع المذكـور V، ص 108، وI، ص 5-6؛ وراجـع ARNALDEZ Roger, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956, 110sq.

19 ـ يثبت ابن حزم الطبائع وأنّها لا تتبدل، ولذلك ينتقد الأشاعرة في انكارها الطبائع. وعلى أساس اثبات ماهيات للأشياء تقف عندها ولا تتجاوزهـا يمكـن لابـن حزم ابطـال السـحر والكيميـاء (**الفصـل**، I، ص 6، 15، 23؛ V، ص 2 ومـا بعدهـا، ص 14 ومـا بعدهـا، ص 62 ومـا بعدهـا، **الأحكام**، ص 42). وراجع يفوت، **ابن حزم**...، ص 329 وما بعدهـا. والملاحـظ أن ابـن حزم يميز بكل وضوح بين ما نسميه الآن الطبيعة والثقافة، ويجعلهما مـن أصـل إلهـي (**التوقيـف**، ص 50).

20 ـ "أول ما يحدث للنفس من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيـوان فهـم مـا أدركـت بحواسـها الخمس... هذه ادراكات الحواس لمحسوساتها والادراك السادس علمها بالبديهيات" (**الفصل**، I، ص 4-5).

21 ـ الفارابي، **احصاء العلوم**، ص 62.

22 ـ **الفصل**، I، ص 4 وV، ص 81، حول جسمانية النفس.

23 ـ **المرجع المذكور**، I، ص 7.

ومعقولات ثانية. فالمعقولات الأولى هي المحسوسات التي صارت متخيلات ثم جردها العقل عن لواحق المادة بتأثير العقل الفعال وبذلك تنتقل من القوة الى الفعل، أما المعقولات الثانية فهي التي تحصل للعقل عند تركيبه لهذه المعقولات الأولى فيتمّ بذلك التصوّر والتصديق[24]. وخلافا للفلاسفة، لا نجد في آلية المعرفة على ما وصفناها عند ابن حزم وظيفة الخيال الفلسفية باعتباره توسطا ضروريا بين الاحساس والتجريد العقلي، ولا نجد قولا بانتقال المعقولات من القوة الى الفعل والذي هو وظيفة العقل الفعال. وكأنه يكتفي بآلية أبسط من ذلك فيرد المعرفة إلى أوليات العقل وإلى المحسوسات ثم الى تركيبها بالبرهان. ثمّ إنّ التسلسل النظري تُضمن سلامته باتصاله، فلا يهمّ في ذلك طول الاستدلال أو قصره، أي كثرة الوسائط أو قلّتها، لأنّ كلّ المقدّمات ترجع إلى هذه المنطلقات. وهذا يستند أيضا الى تقسيم المنطق التقليدي وإلى كون الأقيسة مؤلفة أو مركبة من قولين بسيطين فما أكثر (والقول البسيط هو بدوره مركب من معقولين). وفي تسلسل المقدّمات هذه نكون قد ابتعدنا مع ابن حزم عن الاختيار ولا يبقى النصيب الوحيد منه الا في الامكانية التي تتوفّر لإرادة الإنسان إن شاء فعل الاستدلال وإن شاء تركه[25].

أمّا في **التقريب**[26] فإنّ ابن حزم يقسّم كلّ المعارف قسمين: أوّلهما سابق وثانيهما لاحق:

أ ـ **قسم أوّل مزدوج**: ما يعرف بالفطرة وموجب الخلقة وما يعرف بالحسّ. فالأول هو ما يعرفه الإنسان بأوّل عقله بالنطق[27]. وهي أوائل العقل التي سبقت الإشارة إليها. أمّا الحسي فهو ما يعرفه الإنسان بحسّه "المؤدي إلى التيقن بتوسط العقل لمعرفة أنّ النار حارّة وأنّ الثلج بارد...". وليس في استطاعة الإنسان تحديد الزمان الذي تظهر فيه هذه المعارف التي تحصل له بالتجربة ولا كيف حصلت صحة معرفته بذلك،

---

24 ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة ألبير نصري نادر، بيروت، 1973، ص 103؛ **احصاء العلوم**، ص 53؛ ابن سينا، **البرهان من كتاب الشفاء**، نشرة بدوي، القاهرة، 1954، ص 17، 160؛ **النجاة**، القاهرة، 1357/1938، ص 64–65؛ **علم النفس**، باريس، 1988، ص 231.

25 ـ "ولو شاء أن لا يستدل لقدر على ذلك. فهذا الطلب وحده هو الاكتساب فقط" (**الفصل**، ٧، ص 108–109).

26 ـ **التقريب**، ص 156–158.

27 ـ "الذي هو التمييز والتصرّف والفرق بين المشاهدات" (**المرجع المذكور**، ص 156 وكذلك ص 3؛ **مراتب العلوم**، ص 59).

ولا يفصلها زمان عن المعرفة الأولى. وهذا يصفه ابن حزم بكونه "فعل الله عزّ وجلّ في النفس"[28]. ولذلك كان هذا الضرب من المعارف يتّسم بالضرورة وتتساوى كل النفوس في امتلاكه وفي الاعتراف به للآخرين[29]. وفي هذا القسم تجد صحة المعرفة بالأخبار حكمها، الأخبار التي صححها النقل، فلا يبقى مجال حينئذ للشكّ في صحّتها، وهي تتصف لذلك بالضرورة[30]. ولا يمكن إقامة برهان على معارف هذا القسم الأوّل العقلي والحسّي ولا طلب دليل على صحّتها ولذلك لم نتبين لها امتدادا زمنيا لأن ذلك من خصائص ما يكون بالاستدلال وحده، بل "من هذين القسمين تقوم الدلائل كلّها وإليهما ترجع جميع البراهين وإن بعُد طرفها... من نتائج مأخوذة من مقدّمات"[31]. فيكون بذلك منطلق كلّ علم برهاني الحسيات وبديهيات العقل.

ب ـ قسم ثان وهو ما تحصل معرفته بالمقدّمات المنتجة الراجعة إلى العقل والحسّ، إمّا من قرب أو من بعد، ولذلك نتبين في هذا القسم امتدادا زمنيا. والأمثلة التي يذكرها ابن حزم هنا تُحيلنا على العلم في مستواه العام: "العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوّة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات... والكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة"[32]. تكون هذه إذن نتائج الأقيسة.

ولعلّ ابن حزم تردّد في ما يخصّ طبيعة المعرفة إختيارية هي أم اضطرارية، فقد ميز بين ثلاثة أنواع من المعارف، المحسوسات وأوائل العقل والمعارف المنتجة

---

28 ـ **التقريب**، ص 156.

29 ـ المرجع نفسه. "وليس ذلك في بعض النفوس دون بعض بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة وكل نفس تعلم ان سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة" (**المرجع المذكور**، ص 156-157).

30 ـ **المرجع المذكور**، ص 157.

31 ـ المرجع نفسه. "وبقدر [قرب] هذه النتائج من هذه المعارف الأوائل يسهل بيانها وبقدر بعدها يبعد ثباتها، الا أنّ كل ما صح من هذه الطرائق من قريب او من بعيد فمستوفي أنه حق استواء واحدا وإن كان بعضه أغمض. ولا يجوز أن يكون حق أحقّ من حقّ آخر ولا باطل أبطل من باطل آخر إذ ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد وما بطل فقد بطل وما خرج عن يقين الوجود والثبوت و لم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشاك، وهو في ذاته بعد إما حقّ وإما باطل لا يجوز غير ذلك ولا يبطله إن كان حقا جهل من جهله او تشكك من تشكك فيه كما لا يحق الباطل غلط من توهمه حقا او تشكك من تشكك فيه" (**المرجع المذكور**، ص 158؛ وانظر **الفصل**، 1، ص 6-7.

32 ـ **التقريب**، ص 158؛ **الأحكام**، ص 96.

بالبرهان. وهو يجعل في **التقريب**، الذي ألفه قبل **الفصل**[33]، أوائل العقل والمحسوسات "من فعل الله في النفس"[34] علمين موهوبين عن الأول الواحد تفضلا "إذ لم يتقدم منا فعل يوجب أن يعطينا هذه العطية العظيمة"[35]، فهما إذن اضطراريان. أما **الفصل** ففي موضع منه[36] يجعلهما ابن حزم "ضرورات أوقعها الله في النفس" بينما يقول في موضع آخر[37] إن الإنسان "طريقه الى بعض المعارف اكتساب في أول توصله إليها لأنه بأول فهمه عرف ان الكلّ أعظم من الجزء". فتكون أوائل العقل مكتسبة. فالتردد يهم إذن أوائل العقل لأن ما يكون اكتسابا لا يكون اضطرارا. ولكن يمكننا ملاحظة أمرين أولهما ان كل هذه المعارف حاصلة في النفس بعد أن لم تكن، وثانيهما أن الاكتساب وإن كان بإرادة الإنسان فهو خلق لله. أما المعارف المنتجة بالبرهان فهي ضرورية ليس للانسان حظ من الاختيار فيها، إلاّ أنّ يترك الاستدلال أو يطلبه كما شاء. فيكون مجال الانتاج المعرفي يخضع للضرورة، فكل معرفة برهانية اضطرارية[38]، وإذا أمكن أن نستوحي من الإطار الكلامي فلعلّه يمكن القول حينئذ أنه لا تبقى الا إرادة النظر فعلا إنسانيا مباشرا وقصدا إلى الفعل النظري، وكأن بقية العلوم المنتجة بالاستدلال تخضع لضرب من توليد في معناه المنطقي (الذي يضطر النفس الى قبوله) لا في معناه الطبيعي (أي الذي يهم الأفعال الخارجية) الذي أثبته المتكلمون القائلون بالتوليد، أي المعتزلة (وإن كان هذا لا يخلو من بعد منطقي، لأن النظر في الدليل يولّد المعرفة بالمدلول).

II - تصنيف العلوم

نجد بعض الاختلاف بين تقسيم العلوم الوارد في **التقريب** والتقسيم الوارد في **مراتب العلوم**. ويتمثل الاختلاف أساسا في معرفة أقسام العلوم ما إذا كانت ثابتة أم متحوّلة، نهائية أم وقتية.

---

33 - يحيل ابن حزم في **الفصل** (I، ص 4) على كتاب **التقريب**.
34 - **التقريب**، ص 156.
35 - **المرجع المذكور**، ص 157.
36 - **الفصل**، I، ص 5-7.
37 - **المرجع المذكور**، V، ص 108.
38 - **الأصول والفروع**، ص 249-250؛ وراجع الملاحظة 12.

أما في **التقريب** حيث يهتمّ ابن حزم بارجاع العلوم إلى المقدمات التي تنطلق منها (حسية كانت أو عقلية أو نقلية) فإنه يقبل منظارا حركيا يبرز من خلالـه تطوّر العلوم وتغيّرها. فلا يحدّد عدد العلوم ولا أقسامها بصفة مطلقة صالحة لكلّ أمّة ولكل زمان، بل يقتصر على احصاء العلوم المتداولة الـتي يطلبهـا النـاس في عصـره. فيحصـر عددها في إثني عشر علما أصليا وعلمين متفرّعين عنها[39]. والعلوم الأصلية الإثنا عشر هي: 1) علم القرآن[40]، 2) علم الحديث[41]، 3) علم المذاهـب[42]، 4) علـم المنطق[43]، 5)

39 ـ **التقريب**، ص 201-203. "وهذه الرتبة هي غير الرتبـة الـتي كـانت عنـد المتقدمين، ولكـن إنمـا نتكلم على ما ينتفع به الناس في كل زمان مما يتوصلون به الى مطلوبهـم مـن ادراك العلـوم..." (**المرجع المذكور**، ص 201).

40 ـ أقسـام علـوم القرآن هي قراءاته واعرابه وغريبـه وتفسيره وأحكامـه. "فـالمرجوع اليـه مـن علـم قراءات القرآن مقدمات راجعة الى قراء مرضيين معلومين، راجعة الى النبي صلى الله عليه وسلّم الذي قامت البراهين على صحّة نقلها عنه وعلى صحّة ثوبته [نبوّته !]. وأما اعرابه فهـو مقدمـة صحيحة فيه اذا أخذ اللفظ فيه على حركات ما وهيئة ما فهـو أصـل مرجـوع اليـه. وأمـا لغتـه فالمعهود منها في اللغة العربية. واما أحكامه فإلى مفهوم ألفاظها والى بيان النبي صلـى الله عليـه وسلّم لها" (**المرجع نفسـه**، ص 201؛ وانظر الملاحظة 58).

41 ـ لعلم الحديث قسمان: علم رواته وعلـم أحكامـه. "فامـا رواتـه فـالمرجوع اليـه فيهـم مقدمـات منقولة عن ثقاف شهدوا عليهم بالعدالة والحجة والشهادة مأخوذة من نص القرآن الذي ذكرنا صحته. وأما أحكامه فإلى مفهوم ألفاظها والى دلالة بعضها علـى البعـض..." (**المرجـع نفسـه**، وانظر الملاحظة 59).

42 ـ ما يرجع إليه في المذاهب الخارجة عن الملة الاسلامية "مقدمات راجعة الى أوائل العقـل والحس على ما ذكرنا في كتـاب الفصـل" (**المرجـع المذكـور**، ص 202؛ **والفصــل** I، ص 2؛ والملاحظـة 61).

43 ـ إنّ تحمس ابن حزم للمنطق ـ الذي ألّف فيه كتاب **التقريب** ـ معروف. فهو يعتبره "العبارة على كلّ علم" (**التقريب**، ص 202)، لأنه نافع في كل العلوم حتى ان من جهله عجز عن فهم كـلام الله وكلام نبيّه (**المرجع المذكور**، ص 3-4، 6، 8، و9؛ **رسالة التوقيـف**، ص 43، حيـث يدمـج ابن حزم الفلسفة والمنطق في علم واحد "حسن رفيع لأنه فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه مـن أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصـح شـيء الا به، وتمييزه مما يظن من جهل انه برهان، وليس برهانـا، ومنفعـة هـذا العلـم عظيمـة في تمييـز الحقائق عمّا سواها"؛ وانظر كذلك **مراتب العلوم**، ص 71؛ **التقريب**، مقدمـة احسـان عبـاس، ص : ب؛ وانظر مناقشة ابن حزم (**المرجع المذكور**، ص 6-8) لمواقف الناس المختلفة من منطـق أرسطو والتي تذكر بمناقشة الغزالي للموضوع نفسه في **المنقذ من الضلال** مثلا؛ وانظـر المقارنـة التي قام بها سالم يفوت، "ابن حزم ومنطق أرسطو"، في **دراسـات عربيـة**، عـدد 4، السـنة 19، فبراير 1983، ص 55-82؛ يفوت، **ابن حزم...**، ص 209 وما بعدها؛ وراجع:

BRUNSCHVIG Robert, "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de l'Islam: Ibn Hazm, al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya, in *Etudes d'Islamologie*, Paris, 1976, pp. 303-328; CHEJNE G. Anwar, "Ibn Hazam on Logic", in *JAOS*, 104 (1984); pp. 57-72; ARNALDEZ, *Grammaire..., 121 sq.*

علم الفتيا[44]، 6) علم النحو[45]، 7) علم اللغة[46]، 8) علم الشعر[47]، 9) علم الخبر[48]، 10) علم الطب[49]، 11) علم العدد والهندسة[50]، 12) علم النجوم بقسميه: أ ـ علم الهيئة

ويبدو لنا أن الكاتب يبالغ في اعتبار منطلق ابن حزم منطقا بيانيا لا غير، يقوم على تحليل الألفاظ لا على تحليل المفاهيم وعلاقة الحمل، ولعل ذلك راجع الى أن كتاب **التقريب** كان لم ينشر بعد فلم يمكنه أن يطلع عليه (راجع ARNALDEZ، **المرجع المذكور**، ص 25، 105)؛ و ARNALDEZ، **المقال المذكور**، ص 817-818.

44 - وما يرجع اليه فيه "مقدمات من القرآن والحديث اللذين صحا بالبراهين، والى اجماع العلماء الأفاضل الذي صحّ بالقرآن..." (**التقريب**، ص 202).

45 - المرجوع اليه في علم النحو "مقدمات محفوظة عن العرب الذين تزيد معرفة تفهمهم للمعاني بلغتهم، وأمّا العلل فيه ففاسدة جدّا" (**المرجع نفسه**). ويعرّف ابن حزم النحو بأنه "معرفة تنقل هجاء اللفظ وتنقل حركاته الذي يدل كلّ ذلك على اختلاف المعاني" (**مراتب العلوم**، ص 64). و لم يتكلّم أحد من السلف الصالح في هذه المسائل حتى فشى جهل الناس بها "فوضع العلماء كتب النحو، فرفعوا اشكالا عظيما" (**التقريب**، ص 3). الا ان النحويين استحدثوا العلل التي هي فاسدة كلها لا نصيب لها من الحقيقة في نظر ابن حزم (**المرجع المذكور**، ص 168). ويرى ابن حزم تعلّم النحو فرضا واجبا على المسلمين على الكفاية اذ أنّ "من لم يعلم النحو واللغة فلم يعلم اللسان الذي به بين الله لنا ديننا وخاطبنا به. ومن لم يعلم ذلك فلم يعلم دينه، ومن لم يعلم دينه ففرض عليه أن يتعلّمه، وفرض عليه واجب تعلّم النحو واللغة ولابد منه على الكفاية" (**رسالة التخليص**، ص 160-161؛ وكذلك **التقريب**، ص 3).

46 - يرجع في اللغة "التي هي ألفاظ يعبّر بها عن المعاني"(**مراتب العلوم**، ص 64) الى "ما سمع أيضا من العرب بنقل الثقات المقبولين أنّ هذه لغتهم" (**التقريب**، ص 202 وكذلك ص 168) . وكل ما قاله ابن حزم من ضرورة تعلم النحو فهو صالح بالنسبة الى اللغة (أنظر الملاحظة السابقة وقارن بما يقوله الغزالي في ارجاع اللغة الى السماع في **الاحياء**، القاهرة، بدون تاريخ، I، ص 28 و**فاتحة العلوم**، القاهرة، 1322، ص 35).

47 - يرجع في علم الشعر الى "ما سمع أيضا من استعمالهم في الأوزان خاصة دون كلّ وزن يستعمل عند غيرهم، اذ انما يسمى الناس شعرا ما ضمته الأعاريض فقط التي ذكر النديم في كتابه. واما في مستحسنه ومستقبحه فإلى أشياء اصطلح عليها أهل الاكثار من روايته والاكباب على تفتيش معانيه من لفظ عذب وسهل ومعنى جامع للحسن واصابة تشبيه وكناية مليحة ونظم بديع" (**التقريب**، ص 202)؛ وانظر كذلك الفصل الخاص بالشعر في **المرجع نفسه**، ص 206-207 حيث يقسم ابن حزم الشعر الى صناعة وطبع وبراعة؛ وانظر كذلك التقسيم الثلاثي الآخر من حيث الحكم الشرعي في **رسالة التلخيص**، ص 162؛ ثم راجع فيما بعد اقسام الشعر المستحب حفظها والأصناف الواجب تجنبها، وراجع الملاحظة 113 وقارن بموقف الغزالي من الشعر في **الأحياء**، I، ص 28 و60.

48 - يرجع في علم الخبر الى "مقدمات قد اضطر تواتر النقل الى الاقرار بصحتها من كون البلاد المشهورة والملوك المعلومين ووقائعهم وسائر أخبارهم مما لا شك فيه" (**التقريب**، ص 202 وراجع الملاحظة 116).

49 - يرجع في علم الطب (أنظر حدّ الطبّ في **التقريب**، ص 184) الى "مقدمات صححتها التجربة أو ما بدا وظهر من قوى الأمراض وما يولدها عن اضطراب المزاج ومقابلة ذلك بقوى الأدوية وذلك كله راجع الى أوائل العقل والحس (**المرجع نفسه**). ونلمس هنا ترددا في موقف ابن حزم من فائدة الطب. فمن ناحية تقتصر منفعته على الدنيا فقط، بل حتى هذه المنفعة الدنيوية فهي

وقطع الكواكب والشمس والقمر والسماوات وأقسام الفلك ومراكزها[51]، ب) القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب والشمس والقمر في البروج ومقابلة بعضها بعضا[52]. أمّا العلمان الفرعيان فهما: 1) علم البلاغة[53] و2) علم العبارة (أي تعبير الرؤيا)[54].

أمّا في **مراتب العلوم** فإنّ ابن حزم يعتمد بعدين في تقسيمه للعلوم: بعد مطلق ونهائي وبعد نسبي. فتكون أقسام العلوم "سبعة عند كلّ أمّة وفي كلّ زمان وفي كل مكان"[55]، ثلاثة منها تختلف فيها الأمم وهي: علم شريعة أمّة ما وعلم أخبارها

محدودة (**مراتب العلوم**، ص 88 و**رسالة التوقيف**، ص 45-46)، وهو من ناحية أخرى علم حسن برهاني (**المرجع المذكور**، ص 46) وهو من العلوم الرفيعة (**رسالة التلخيص**، ص 163) واجب للشريعة وتعلمه فرض على الكفاية (**مراتب العلوم**، ص 82 و 87) اذ لابد منه في الشريعة (**المرجع المذكور**، ص 82 وراجع الملاحظة 68). والغزالي نفسه يرجع الطب الى التجربة (**فاتحة العلوم**، ص 35) ويعتبر تعلمه فرضا على الكفاية (**الاحياء**، I، ص 28)

50 - كل مقدمات علم العدد والهندسة من أوائل العقل (**التقريب**، ص 202) ويحتوي علم العدد على "ضبط قوانينه ثم برهانه ثم العمل بذلك في المساحات وغير ذلك" (**مراتب العلوم**، ص 79 وكذلك 67 وتعريف الارتماطيقى وتعريف علم المساحة في **رسالة التوقيف**، ص 44-45). وهنا أيضا نلمس ترددا في موقف ابن حزم من الفائدة من علم العدد، فهذا العلم وإن كان رفيعا جدا (**مراتب العلوم**، ص 67) وحسنا صحيحا برهانيا (**رسالة التوقيف**، ص 44) وضروريا للشريعة (**مراتب العلوم**، ص 82 و 87) ولذلك كان فرض تعلمه على الكفاية (**رسالة التخليص**، ص 163)، الا أنّ المنفعة به إنما في الدنيا فقط (**رسالة التوقيف**، ص 44 وراجع الملاحظة 127). والغزالي كذلك يرجع علم العدد والهندسة الى العقل (**فاتحة العلوم**، ص 35) ويعتبر تعلمه من فروض الكفاية (**الاحياء**، I، ص 28).

51 - هذا العلم الحسن الصحيح الرفيع (**الفصل**، V، ص 37) ترجع مقدماته الى العدد والهندسة وأوائل العقل والحس (**التقريب**، ص 202).

52 - ابن حزم من الذين يبطلون القضاء بالنجوم كما هو معروف، لأنّه دعوى لا غير لتعريه عن البرهان (**التوقيف**، ص 45 ؛ **الفصل**، V، ص 37-39 ؛ **مراتب العلوم**، ص 68، 76، 82، 88 ؛ **الأصول والفروع**، ص 308 وما بعدها). قارن بما أورده الغزالي فيما يتعلق بقسمي علم النجوم (**الأحياء**، I، ص 50).

53 - انظر تعريف ابن حزم للبلاغة وتقسيمه لها والكتب المؤلفة فيها في الفصل الخاص بها من كتاب **التقريب**، ص 204-205.

54 - ترجع مقدّمات علم العبارة الى سنة نبوية وما قاله علماء العبارة (**المرجع المذكور**، ص 203). "وملاك هذين العلمين [البلاغة والعبارة] التوسع في جميع العلوم مع الطبع والموافقة في أصل الخلقة" المرجع نفسه، و**مراتب العلوم**، ص 80 و 82 (حيث يثبت ابن حزم حقيقة الرؤيا باعتبارها التقليدي جزءا من النبوّة).

55 - **المرجع المذكور**، ص 78. وقد يطابق هذا تقسيم ابن حزم العلوم الى علوم الأوائل وعلوم العرب أو علوم الأوائل وعلوم النبوّة (**رسالة التوقيف**، ص 43-48؛ **مراتب العلوم**، ص 87؛ وراجع سالم يفوت، **ابن حزم**... ص 235 وما بعدها). وانظر على سبيل المقارنة ما يقوله الغزالي عن

وعلم لغتها، وأربعة منها تتفق فيها الأمم وهي: علم النجوم وعلم العدد والطب وعلم الفلسفة التي يعرفها ابن حزم بأنها "معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس الى الأشخاص، ومعرفة إلهية"[56]، ويبدو ابن حزم هنا وكأنه يوجد مكانا للميتافيزيقا، أي الإلهيات الفلسفية إلى جانب علم الشريعة. وهنا أيضا يذكر ابن حزم العلمين الفرعيين اللذين "يكونان نتيجة العلوم التي ذكرنا إذا اجتمعت أو من نتيجة اجتماع علمين منها فصاعدا، وهما علم البلاغة وعلم العبارة"[57]. وبذلك تكون أقسام العلوم هي التالية: 1) علم الشريعة بأقسامه الأربعة: أ) علم القرآن[58]، ب) علم الحديث[59]، ج) علم الفقه[60]، د) علم الكلام[61]، 2) علم النحو[62]، 3) علم اللغة[63]، 4) علم الأخبار[64]، 5) علم النجوم[65]، 6) علم العدد[66]، 7) علم المنطق[67]، 8) علم

علوم تختلف بالأعصار والبلدان وعلوم تبقى أبد الآبدين (**ميزان العمل**، تحقيق مصطفى أبو العلاء، القاهرة، 1973، ص 52).

56 - **مراتب العلوم**، ص 78؛ وراجع الملاحظة 67.

57 - **مراتب العلوم**، ص 80.

58 - هنا يقسم ابن حزم علم القرآن قسمين لا غير: معرفة قراءته ومعرفة معانيه (**المرجع المذكور**، ص 78؛ قارن بما ورد في الملاحظة 40).

59 - ينقسم علم الحديث هنا الى معرفة متونة ومعرفة رواته (**المرجع نفسه**)، وهذا يبدو مطابقا لما ورد في **التقريب** (انظر الملاحظة 41).

60 - **مراتب العلوم**، ص 78. وتقسيمه هو نفس ما ورد في **التقريب** (انظر الملاحظة 44).

61 - "وينقسم الى معرفة المقالات والحجاج وما يصح منها بالبرهان وما لا يصح" (**المرجع نفسه**). راجع حدود علم الكلام عند ابن حزم ونقده للمتكلمين في **رسالة البيان**، ص 36-37 و**الفصل**، IV، ص 35.

62 - ينقسم علم النحو "الى مسموعه القديم وعلله المحدثة (**مراتب العلوم**، ص 78؛ وراجع الملاحظة 45).

63 - "علم اللغة مسموع كله فقط" (**المرجع نفسه**، وراجع الملاحظة 46).

64 - ينقسم علم الأخبار حسب موضوعاته: فاما أن يتعلق بالممالك او بالسنين واما بالبلاد واما بالطبقات او يكون منثورا. ويمثل علم النسب جزءا من علم الخبر (**المرجع المذكور**، ص 78-79؛ وراجع الملاحظتين 48 و 76).

65 - وهو ينقسم الى علم الهيئة والقضاء بأحكام النجوم (**المرجع المذكور**، ص 79؛ وراجع الملاحظتين 51 و 52).

66 - راجع الملاحظة 50.

67 - وهو "ينقسم الى عقلي وحسي، اما العقلي فإلاهي وطبيعي، واما الحسي فطبيعي فقط" (**مراتب العلوم**، ص 79). وكأنه هنا يقصد معرفة العالم بكل ما فيه والإلهيات من حيث مصدر المعرفة الحسي والعقلي. ويجب لفهم هذا التقسيم الحزمي للمنطق الانتباه الى ان ابن حزم يدمج الفلسفة والمنطق في علم واحد (راجع ما ورد في الملاحظة 43).

الطب[68]، 9) علم الشعر[69]. ثمّ العلمان الفرعيان: 1) علم البلاغة[70] و2) علم العبارة[71]. "فهذه هي الأفانين التي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم"[72]. فالبعد المطلق يتمثل في عدد العلوم الاجمالي (وهو كونها سبعة) وفي مجرد وجود بعض العلوم دون محتواها المعيّن (وهي علوم الشريعة والأخبار واللغة)، وفي الاشتراك في العلوم التي يمكن أن نسميها علوم حكمية (أي العلوم الفلسفية) أو علوم الأوائل.

وكما يلاحظ نجد تطابقا تاما في خصوص عدد العلوم بين التقسيمين الواردين في **التقريب** وفي **المراتب**. إلاّ أن ابن حزم فصّل في الأوّل ما أجمله في التالي. فجمع داخل ما سمّاه بعلم الشريعة ـ والأمر يتعلّق هنا بشريعة الإسلام[73] ـ علم القرآن وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم الكلام، هذا العلم سمّاه في **التقريب** بعلم المذاهب وهو الذي خصّص له جزءا كبيرا من كتاب **الفصل**[74].

أمّا الاختلاف الذي لمسناه بين نصّي **التقريب** و**المراتب** فهو لا يعني وجود تناقض في موقف ابن حزم في خصوص حركيّة العلوم أو ثباتها، بل سبب ذلك هو كون ابن حزم يرى أنّ العلوم اكتملت ونضجت وأدركت حالتها النهائية عند المسلمين دون غيرهم (وهو فضل أرسطو الذي نضجت معه الحكمة في نظر فلاسفة الإسلام)، فهو يهتمّ أساسا بتقسيم العلوم على ما هي عليه عندهم والواجب عليهم

---

68 ـ يقسم ابن حزم علم الطب الى قسمين : الأول منها طب النفس "وهو نتيجة علم المنطق باصلاح الأخلاق ومداواتها وصرفها عن الافراط والتقصير واقامتها على الاعتدال". والثاني طب الأجسام "وهو ينقسم الى معرفة الطبائع الجسمية ومعرفة تركيب الأعضاء ومعرفة العلل وأسبابها وما تعارض به من الأدوية وتمييز القوي من الأدوية والأغذية"، وينقسم أيضا إلى "عمل باليد كالجبر والبط والكي والقطع، وعمل في صرف قوى العلل بقوى الأدوية"،كما ينقسم إلى "حفظ الصحة لئلا يحدث المرض ثم معاناة المرض" (**مراتب العلوم**، ص 79-80؛ وراجع الملاحظة 49). قارن بتقسيم الطب عند الغزالي الى طب البدن وطب النفس (**ميزان العمل**، ص 72).

69 ـ "وينقسم الى روايته ومعانيه ومحاسنه ومعايبه وأقسامه ووزنه ونظمه" (**مراتب العلوم**، ص 80؛ وراجع الملاحظة 47).

70 ـ راجع الملاحظة 53. وهو إما فضيلة أو عكسها حسب استعماله (**المرجع نفسه**).

71 ـ الذي "هو طبع في المعبّر مع عون العلم عليه ولا يقطع بصحته الا بعد ظهور ذلك عليه لا قبله" (**المرجع نفسه**، وراجع الملاحظة 54).

72 ـ **المرجع نفسه**.

73 ـ "وقد بيّنا أن كل شريعة سوى الاسلام فباطل" (**المرجع المذكور**، ص 78، وكذلك 73 و 74؛ **رسالة التوقيف**، ص 53). وهو موضوع خصص له ابن حزم جزءا كبيرا من **الفصل**.

74 ـ **التقريب**، ص 202.

تعلّمها. لذلك نراه يقول: "الواجب الاقتصار على شريعة الحق، وعلى كلّ ما أعان على التبحّر في علمها"[75]. ويبدو لنا من المفيد أن نذكر في هذا الإطار نظرة ابن حزم الى علم الأخبار. إذ هو يستنتج من مقارنة تواريخ مختلف الأمم والملل أنّ "أصحّ التواريخ عندنا تاريخ الملّة الإسلامية"[76]. والأمر الذي يؤيّد ذلك هو أنّه لو أخذنا عبارة ابن حزم من أنّ "العلوم تنقسم أقساما سبعة عند كلّ أمّة وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان" على ظاهرها وما قد يتبادر إلى الأفهام من دلالة مطلقة لا تقييد فيها فلن نفهم لماذا لا يذكر في تقسيمه جملة من العلوم سبق أن وجدت عند الأمم ومنها علم السحر والطلسمات والموسيقى والكيمياء، الا أن نرجع سبب ذلك الى كونه ينفي عنها طابع العلمية، ولذلك يذكر هنا علم النجوم (أي العلمي البرهاني) دون التنجيم (أي القضاء بالنجوم) الذي يبطله[77].

ويمكن في هذا الإطار أن نفهم تقسيم ابن حزم العلوم من حيث حاجة الناس إليها وتطوّر هذه الحاجة، فيكون تصنيف العلوم الذي يذكره غير التصنيف الذي كان عند المتقدّمين، بل التصنيف المعاصر له. وفعلا يقول ابن حزم: "إنّما نتكلّم على ما ينتفع به الناس في كلّ زمان ممّا يتوصّلون به إلى مطلوبهم من ادراك العلوم"[78]. فيمكننا أن نقسّم العلوم إذن إلى علوم مندرسة[79] لا وجه للاهتمام بها (ومن هذه العلوم علم السحر وعلم الطلسمات وعلم الكيمياء وعلم الموسيقى واللحون، حسب تقسيم الأوائل لها باعتبار تأثيرها في النفس[80]، وإلى علوم باقية نظرا إلى بقاء الحاجة

---

75 - مراتب العلوم، ص 78.

76 - المرجع نفسه.

77 - راجع الملاحظة 52.

78 - التقريب، ص 201؛ وراجع CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 251، 252.

79 - "إن السالفين قبلنا كانت لهم علوم يواظبون على تعليمها، ويورثها الماضي منهم الآتي. ثم إن من تلك العلوم ما بقي وبقيت الحاجة إليه،ومنها ما درس رسمه، ودثرت أعلامه، وانبتّ جملة فلم يبق الا اسمه" (مراتب العلوم، ص 59).

80 - يبطل ابن حزم حقيقة هذه العلوم فيقول: "إن من رأيتموه يدعي علم الموسيقى واللحون، وعلم الطلسمات، فإنه ممخرق كذاب مشعوذ وقاح، وكذلك من وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء" (المرجع المذكور، ص 60). الا أن الفرق هو ان الموسيقى والطلسمات أمكن لهما أن يوجدا ثم عدما بينما لم يتحقق السحر ولا علم الكيمياء أبدا (المرجع نفس، وكذلك المحلّى، I، ص 36-37، في خصوص ابطال السحر)، وذلك مطابق لقول ابن حزم بالطبائع. قارن بما يقوله الغزالي في ذمّ السحر والطلسمات (الأحياء، I، ص 28، 49، 65).

إليها وهي العلوم النافعة في الوقت والواجب الاهتمام بها وتعلّمها[81]. فلا تنشد العلوم لذاتها، أي إذا لم يكن الغرض منها الا معرفة الأشياء على ما هي عليه، بل إلا إذا كانت حقيقية، ولما يتوقع منها من نفع. "الجهل لا خير فيه والعلم إذا لم يستعمله صاحبه فهو أسوأ حالا من الجاهل، وعلمه حجة عليه"[82]. ولكن ما هي طبيعة هذا النفع الذي يقصده ابن حزم ؟

لا يخرج هذا النفع في كونه يهمّ الإنسان عن أن يتعلّق إمّا بالدنيا وإمّا بالآخرة. وفي الدنيا لا تنفع العلوم إلا في اكتساب مال أو حفظ صحّة الجسم لا غير. إلا أن جدوى العلوم تبقى محدودة جدّا، والأفضل من حيث النجاعة عدم اتباع طريق العلم لتحقيق هاتين الغايتين: فلاكتساب المال سبل أخرى اجدى بكثير، وكذلك لحفظ صحّة الحيوان فالطبّ لا يفيد كثيرا[83]. ويتبيّن من ذلك أنّه حتى وإن كان للعلوم المتعلّقة بحياة الإنسان الدنيا حظّ من النفع فإنّه محدود جدّا لزواله السريع[84]. أمّا النفع الحقيقي المنشود بتحصيل العلوم فهو المتعلّق بحياة الإنسان في الآخرة. يقول ابن حزم: "أفضل العلوم ما ادّى الى الخلاص في دار الخلود ووصل الى الفوز في دار البقاء. فطالب العلوم لهذه النيّة هو المستعيض بتعب يسير راحة الأبد، وهو ذو الصفقة الرابحة والسعي المنجح الذي بذل قليلا واستحق كثيرا، وأعطى تافها وأخذ عظيما. وهو الذي عرف ما لا يبقى معه فزهد فيه، وميّز ما لا يزايله فسعى له"[85]. ولا تخلّص في

---

81 ـ **مراتب العلوم**، ص 60.

82 ـ **التقريب**، ص 195. يقول ابن حزم عن حقيقة العلم انه يطلب : "لينتفع به طالبه، وينتفع به غيره في داره العاجلة وداره الآجلة التي هي محلّ قراره ومكان خلوده" (المرجع المذكور، ص 75).

83 ـ "فإن قالوا إن لهذه العلوم معايش ومكاسب، قلنا هي أضعف المكاسب وأقل المعايش سعة، فإذ ليس غرضكم الا هذا، فالتجارة والزراعة وصحبة السلطان أجدى بالمكسب وأوسع بالوفر حظا مما أنتم عليه" **مراتب العلوم**، ص 89 وكذلك ص 61-62؛ **والتلخيص**، ص 171؛ حيث يقول ابن حزم خاصة: "لو طلب الدنيا على وجهها لكان أنفذ لأمره وأعظم لجاهه وأكثر لماله وأوفر للذته وأتم لهيبته، وأقل لوزره، وأخف لعذابه".

84 ـ **مراتب العلوم**، ص 62. "كل علم قلت منفعته، ولم تكن مع قلتها الا دنياوية وعاش من جهله كعيش من علمه ـ مدة كونهما في الدنيا ـ فإن العاقل الناصح لنفسه لا يجعله وكده، ولا يفني فيه عمره" (**رسالة التوقيف**، ص 46 وكذلك ص 45).

85 ـ **مراتب العلوم**، ص 62- 63. "فالواجب على العاقل الا يقطع دهره الا بطلب معرفة ما ينجيه في معاده" (**رسالة التوقيف**، ص 54).

الآخرة إلا إذا بحثنا في الشرائع عن حقيقة الأمر فيها حتّى نعثر على شريعة الحقّ فنؤثر علمها على كلّ علم[86].

تبدو الحاجة من العلوم ذات طبيعة دينية بالأساس في نظر ابن حزم[87] بل إنّ نظرته إلى العلوم تكاد تكون أخرويّة بحتة: "لولا طلب النجاة في الآخرة لما كان لطلب شيء من العلوم معنى لأنّه تعب، وقاطع عن لذّات الدنيا المتعجلة...، فلو لم يكن آخرة يؤدّي إليها طلب العلوم لما كان أحد أسوأ حالا من المشتغل بالعلم"[88].

وبذلك يصل ابن حزم إلى اثبات التكامل بين علوم الأوائل وعلم الديانة[89] والتقريب بين "الحقيقة" و"الشريعة"[90]، ذلك أنه لا معنى في نظره لوجودنا في هذه الدنيا ولا خلاص في آخرتنا الا بعلم الشريعة[91].

وإذا تبيّنا المعنى الذي تكون به العلوم نافعة أمكننا حينئذ فهم ترتيبها وتفاضلها، لأن ذلك هو المبدأ في علم تدبير العلوم وتصريفها. وهذا هو المعنى

---

86 - **مراتب العلوم**، ص 84-85. وهذا أمر "واجب على كل من لا يقر بالمعاد وعلى من يشك بالمعاد كوجوبه على من يقرّ بالمعاد" (**المرجع المذكور**، ص 86). وفي هذا المضمار لا يقصي ابن حزم امكانية الانتفاع من علم الشريعة انتفاعا عاجلا، إذ يقول: "إنّ المشتغل بعلم الشريعة يحصل الأمن من السلطان والخاصة والعامة..." (**المرجع المذكور**، ص 85)؛ هذا بالاضافة الى ان "من فضل العلم والاكباب على طلبه والعمل بموجبه أنك تحصل على طرد الهمّ الذي هو الغرض الجامع لجميع المقاصد من كل قاصد أولها على آخرها" (**التقريب**، ص 201). قارن بما يقوله الغزالي حول عموم النفع من العلوم الدينية (**فاتحة العلوم**، ص 6).

87 - أشار سالم يفوت في مقاله الذي سبقت الاشارة اليه إلى ان ابن حزم "يتعامل مع العلوم لا من حيث هي علوم في ذاتها بل من حيث هي علوم يمكن أن تكون او لا تكون لها فائدة دينية" (**تصنيف العلوم**، ص 73 وكذلك ص 81 و 84).

88 - **مراتب العلوم**، ص 90. يقول ابن حزم : "فإن اشتغل مغفل عن علم الشريعة بعلم غيره، فقد أساء النظر وظلم نفسه، إذ آثر الأدنى والأقل منفعة، على الأعلى والأعظم منفعة؛ فإن قال قائل إن في علم العدد والهيئة والمنطق معرفة الأشياء على ما هي عليه. قلنا إنّ هذا حسن إذا قصد به الاستدلال على الصانع للأشياء بصنعته، ليتدرج بذلك الى الفوز والنجاة والخلاص من العذاب والنكد؛ واما إن لم يكن الغرض الا معرفة الأشياء الحاضرة على ما هي عليه فقط، فطالب هذه العلوم... الى أن يوصف بالفضول والحماقة أقرب منه إلى ان يوصف بالعلم، إذ حقيقة العلم هو ما قلنا إنه يطلبه لينتفع به طالبه، وينتفع به غيره في داره العاجلة وداره الآجلة" (**المرجع المذكور**، ص 74-75).

89 - **المرجع المذكور**، ص 87. قارن بالغزالي الذي يقول إن العلم هو التفقه في الدين" (**الاحياء**، I، ص 8-12 و 56).

90 - "علم الشريعة الذي هو الحقيقة" (**مراتب العلوم**، ص 89).

91 - "التي لا معنى لخروجنا الى هذا العالم غيرها، ولا خلاص لنا ولا سلامة عند خروجنا من الدنيا الا بها" (**المرجع المذكور**، ص 87)؛ وكذلك: "غرضنا من الكون في الدنيا والمطلوب بتعلم العلوم... وهو المعرفة بالشريعة والاعلان بها والعمل بموجبها" (**المرجع المذكور**، ص 81).

المقصود بعنوان **مراتب العلوم**. فكلّما كان العلم أنفع كان أفضل، لذلك وجب عند طلب العلوم ترتيبها من حيث كون بعضها غاية والآخر وسيلة، فتقدّم ما لا يتوصّل إلى سائره إلا به ثمّ الأهمّ فالأهمّ والأنفع فالأنفع[92]. فتكون كلّ العلوم بذلك وسائل تخدم علم الشريعة الذي هو الغاية القصوى[93]. لذلك يلحّ ابن حزم على علاقة العلوم وارتباطها ببعضها البعض[94] وعلى عدم الاقتصار على علم دون آخر[95]، إذ هو يقصد توظيف كلّ العلوم لخدمة علم الشريعة[96].

وما دمنا قد تمكنا من ترتيب العلوم باعتبار بعضها غاية واعتبار البعض الآخر وسيلة، أي تحديد ما سمّيناه "تدبيرا" يتعلّق بالعلم، لم يبق إلا أن نستخلص البرنامج الذي يحدّده ابن حزم لطالب العلم ليتبعه.

---

92 - **المرجع المذكور**، ص 65. ويقول الغزالي في هذا الصدد: "العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا بعضها طريق الى البعض والموفق مراع ذلك الترتيب والتدريج" (**ميزان العمل**، ص 130). وانظر كذلك تفاضل العلوم وأفضلية علم الشريعة في نظره (**المرجع المذكور**، ص 52 و 132) وترتيبه للعلوم والتعليم وعلوم الآلة (**الاحياء**، I، ص 29 و67؛ **فاتحة العلوم**، ص 15 و 35).

93 - **مراتب العلوم**، ص 81–82؛ **رسالة التلخيص**، ص 160.

94 - **مراتب العلوم**، ص 81 و90. ويلاحظ سالم يفوت فعلا أن "موقف ابن حزم يؤكد على العلوم من منظور شرعي" (**تصنيف العلوم**، ص 84).

95 - ينتقد ابن حزم كل الذين يقتصرون على علم واحد ويزدرون بسائر العلوم "لظنهم الفاسد انه لا علم الا الذي طلبوا فقط. وكثيرا ما يعرض هذا للمبتدئ في علم من العلوم وفي عنفوان الصبا وشدة الحداثة... فقصدنا أن نري كل من هذه صفته أحد وجهين: أما نقص علمه الذي يتبجح به عن غيره من العلوم؛ او فاقة علمه ذلك إلى غيره من العلوم، وانه إن لم يضف غيره من العلوم الى علمه كان ناقصا لا ينتفع به كبير منفعة بل لعله يستضر به جدا" (**مراتب العلوم**، ص 86 وكذلك 77). حتى إن كان هذا العلم الذي وقع الاقتصار عليه هو علم الشريعة فإن هذا نقص شديد (**المرجع المذكور**، ص 87). وتجدر الملاحظة هنا ان ابن حزم إن كان ينتقد "الذين يعنون بعلوم الأوائل ناشدين فيها ما لا يمكنهم العثور عليه الا في علم النبوة" في **رسالة التوقيف** مثلما يشير الى ذلك سالم يفوت (**تصنيف العلوم**، ص 80) فهو ينتقد كذلك من يتحدث عن كتب الأولين ولم يطالعها (**رسالة في الرد على الهاتف من بعد، ضمن رسائل ابن حزم** ص 10 ؛ **الأصول والفروع**، ص 220) ويهاجم على حد سواء الذين اقتصروا على علوم العرب، من نحو ولغة وشعر وعروض، والذين وقفوا عند علوم الأوائل، من طب وهندسة ومنطق (**الفصل**، II، ص 91 وما بعدها؛ **الأصول والفروع**، ص 213 وما بعدها). وهو يوضح موقفه بكونه لم يقصد أبدا "تنقيصا لشيء من هذه العلوم... لكن تنقصا لمن قصد بعلمه ذم سائر العلوم وتنقصها" (**مراتب العلوم**، ص 89).

96 - **المرجع المذكور**، ص 81 و87.

III - البرنامج التعليمي

يبدأ ابن حزم بالاشارة الى سبل العلم العامّة، فيبين كيف لا يُتوسل إلى العلوم إلا بطلب، وهذا الطلب لا يتحقق إلا بسماع وقراءة وكتابة[97]. ثمّ يحدّد بصفة أدق المنهاج التربوي الواجب تعلمه على الطالب. وهو يرسم لهذا الغرض مراحل متتالية لا ينتقل الطالب من مرحلة الى التي تليها إلا بعد احكام العلوم المقدمة في المرحلة الأولى. ويتراوح هذا الإحكام بين حدين: حدّ أدنى، أو كمية دنيا لا يقتصر من العلوم على ما دونها، وحدّ أقصى ينعدم بعده الانتفاع المنشود من علم ما[98]. فلا يجب ان ننسى أننا بإزاء علم تدبير العلم وأنّ العلوم وسائل متفاضلة بحسب موقعها من علم الشريعة، كما سبق أن بيّنا، فإذا حققنا الغرض منها وأدركنا مستوى معيّنا فإنّ التعمّق أكثر يعتبر فضولا لا طائل من ورائه[99]. ولا يقتصر ابن حزم في هذا البرنامج على ذكر العلوم الواجب تقديمها، بل يذكر كذلك الكتب الواجب تدريسها في كلّ علم ويرتّبها بالتدريج حسب الصعوبة في قراءتها. وينطلق هذا المنهاج التعليمي من سنّ الخامسة[100] ويمكن تحديد مراحله كما يلي:

المرحلة الأولى: يعهد فيها بالطفل لتعلّم الخط وتأليف الكلمات من الحروف ثمّ القراءة. "والحدّ الأدنى لا ينبغي أن يقتصر المتعلّم على أقلّ منه أن يكون الخط قائم الحروف، بيّنا صحيح التاليف الذي هو الهجاء... وأمّا التزيّد في حسن الخط فليس

---

97 - المرجع المذكور، ص 63.

98 - المرجع نفسه؛ **التقريب**، ص 199؛ **رسالة التلخيص**، ص 160-161. وإنا لنلمس ترددا لدى ابن حزم في خصوص المقدار الواجب تحصيله من العلوم. فهو من ناحية ينصح بالأخذ من كل علم طرفا وأن لا يشتغل الطالب "من سائر العلوم إلا بمقدار ما يعرف به أعراضها، ويزيل عن نفسه عمى الجهل...، وما يتعلق بالديانة منها ثم يرجع إلى ما فيه من خلاصه" (**رسالة التوقيف**، ص 54؛ **مراتب العلوم**، ص 65، 71، 77، 82). وينصح من ناحية أخرى بالاستكثار والتزيد من العلوم حتى لا "تخلو من النظر في العلوم التي قدمنا إلا في أوقات أداء الفرائض والنظر فيما لا بد لك منه من المعاش" (**التقريب**، ص 199؛ **مراتب العلوم**، ص 75-76).

99 - يبدو شغل ابن حزم الشاغل هنا هو الاختصار على المقدار المعين من علوم الوسيلة "والانصراف إلى الأهمّ والأوكد من سائر العلوم" (**المرجع المذكور**، ص 65) وقد طرق الغزالي مشكلة التعمق في العلوم إذ يوجد في نظره في كل علم اقتصار واقتصاد واستقصاء (**الأحياء**، I، ص 66-67) ويحدد القدر المحمود من العلوم المحمودة (**المرجع المذكور**، ص 65) ويحدد مدى التعمق بالنسبة إلى اللغة والنحو والقرآن والحديث والحساب والطب (**المرجع المذكور**، ص 67)

100 - **مراتب العلوم**، ص 63.

هو فضيلة..."[101]. هذا في شأن الكتابة، أمّا القراءة فحدّ تعليمها هو أن يمهر الطالب في قراءة كلّ كتاب بلغته ويفهمه[102]. ويجب أن يصاحب هذه المرحلة حفظ القرآن الذي يمكّن الطالب من أمرين: التدرّب عل قراءته وتمرين اللسان على تلاوته، ثمّ الاستفادة من عهوده الفاضلة ووصاياه الكريمة[103].

المرحلة الثانية: يكون فيها الانتقال الى علم النحو واللغة معا نظرا لارتباطهما الوثيق.

أ ـ النحو: والفائدة منه بيّنة إذ يعسر على من جهله فهم ما يقرأه من العلوم. وأمّا الحدّ الواجب تحصيله فهو التمكّن من كلّ ما يتصرّف في مخاطبة الناس وقراءة تآليفهم، أي أن الطالب يتمكّن من ادراك اختلاف المعاني باختلاف الحركات في الألفاظ ومواضع الاعراب منها. ولهذا الغرض لا يمكن للطالب أن يقتصر على أقلّ من كتاب **الواضح** للزبيدي او **الموجز** لابن السراج[104]، وأقصى ما يجب أن يصله هو احكام **كتاب سبويه**[105]. "وأمّا التعمّق في علم النحو ففضول لا منفعة بها بل هي مشغلة عن الأوكد ومقطعة دون الأوجب والأهمّ، وإنّما هي تكاذيب فما وجه الشغل بما هذه صفته"[106]. ذلك ان ابن حزم يرفض علل النحويين باعتبارها تحكما كاذبا، إذ اللغة لا تعلل بل ترجع كلها إلى السماع لأنها توقيف إلهي.

ب ـ اللغة: ويكفي في بيان الفائدة منها أنّ النشأة والتربية والعيش لا تمكن إلاّ بها[107]. وإن كان ابن حزم يضع حدّا أدنى في معرفة اللغة فإنّه يطلقه من الجانب الأخر، خلافا للنحو، والسبب في ذلك هو على حدّ قوله: "أنّ اللغة كلّها حقيقة وذات أوضاع

---

101 ـ **المرجع نفسه**. انظر دور الكتابة والكتب في حفظ العلم وتوارثه (**التقريب**، ص 5؛ **مراتب العلوم**، ص 76).

102 ـ **المرجع المذكور**، ص 64.

103 ـ **المرجع نفسه**. أما الحد الأدنى الواجب حفظه من القرآن فهو أمّ القرآن وشيء معها ولو سورة (**رسالة التخليص**، ص 160).

104 ـ **مراتب العلوم**، ص 64؛ **التقريب**، ص 3.

105 ـ **مراتب العلوم**، ص 65. ويقترح ابن حزم كذلك كتاب الجمل لأبي القاسم عبد الرحمان بن اسحاق الزجاجي الدمشقي (**التقريب**، ص 199؛ **رسالة التلخيص**، ص 163).

106 ـ **مراتب العلوم**، ص 65؛ **التقريب**، ص 168. راجع نقد ابن حزم لعلل النحويين، الملاحظة 45.

107 ـ **رسالة التوقيف**، ص 49. يرى ابن حزم أن الخالق هو الذي ابتدأ تعليم الإنسان الأوّل اللغات والصناعات، وهذا الإنسان علمها بعد ذلك سائر نوعه (**المرجع المذكور**، ص 50-51؛ **الأحكام**، ص 28) وحسب ابن رشد يرى ابن حزم أن "أقوى الأدلّة على وجود النبوّة هو وجود هذه الصنائع" (**تهافت التهافت**، نشرة موريس بويج، بيروت، 1987، ص 208). وراجع عن نظرية ابن حزم في اللغة، يفوت، **ابن حزم**...، ص 117 وما بعدها؛ CRUZ HERNADEZ، **المرجع المذكور**، ص 287-289؛ ARNALDEZ, *Grammmaire...*, 137 sq.

صحاح وعبارات عن المعاني ولو كانت اللغة أوسع حتّى يكون لكلّ معنى في العالم اسم مختصّ به، لكان أبلغ للفهم وأجلى للشكّ وأقرب للبيان"[108]. والحدّ الأدنى في ذلك هو الاطلاع على كتابين وهما: **الغريب المصنف** لأبي عبيد و**مختصر العين** للزبيدي[109]. هذان الكتابان يجزئان الطالب من اللغة في تحصيل المستعمل الكثير التصرّف وترك ما هو غير مستعمل عدّة إذا صادفته ألفاظ مستغلقه عند قراءته الكتب[110]. ويمكن أن يُوغل في علوم اللغة فيطلع على **خلق الإنسان** و**الفرق** لثابت و**المذكر والمؤنث** لابن الأنباري و**الممدود والمقصور والمهموز** لأبي علي القالي و**النبات** لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري[111]. ويمكن أن يتمّم الطالب تعليمه في هذه المرحلة بحفظ بعض الشعر وخاصة منه الذي يحتوي على الحكم والخير كشعر حسّان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وصالح بن عبد القدوس[112].

أمّا ضروب الشعر الواجب تجنّبها فهي أربعة:

أ ـ الأغزال والرقيق لكونها تحث على الصبابة وتدعو إلى الفتنة والخلاعة.

ب ـ أشعار التصعلك والحروب كشعر عنترة وعروة بن الورد وسعد بن ناشب لكونها تثير النفوس وتهيج الطبيعة وربّما أدّت بالمرء إلى هلاك نفسه في غير حقّ وخسارة الآخرة.

ج ـ أشعار التغرّب وصفات المفاوز والبيد المهامه لأنّها تسهّل التحوّل والتغرّب.

د ـ الهجاء وهو أفسدها لأنّه يهوّن على المرء "السفاهة والنذالة والخساسة وتمزيق الأعراض وذكر العورات وانتهاك حرم الآباء والأمّهات وفي هذا حلول الدمار في الدّنيا والآخرة"[113].

---

108 ـ **مراتب العلوم**، ص 65. ولذلك ينصح بالاستكثار من دواوين اللغة والايغال فيها (**رسالة التلخيص**، ص 163). راجع عن احترام ابن حزم للغة باعتبار أصلها الإلهي (توقيف) ومطابقتها للواقع ARNALDEZ، **المقال المذكور**، ص 815-817.

109 ـ **مراتب العلوم**، ص 65؛ **رسالة التلخيص**، ص 163.

110 ـ **مراتب العلوم**، ص 64-65؛ وراجع عن تطور اللغة ARNALDEZ، **المقال المذكور**، ص 817.

111 ـ **مراتب العلوم**، ص 65.

112 ـ **المرجع نفسه**؛ **رسالة التلخيص**، ص 163. ونلاحظ على سبيل المقارنة ان الغزالي يبيح العلم بالأشعار التي لا سخف فيها (**الأحياء**، I، ص 28).

113 ـ **مراتب العلوم**، ص 65-66. اما المدح والرثاء فهما صنفان من الشعر المباح او المكروه، فلا ينهى عنهما نهيا تاما ولا يحضّ عليهما. وهما مباحان لما فيهما من ذكر الموت ومكروهان لما فيهما من كذب (**المرجع المذكور**، ص 67؛ وراجع الملاحظة ص 47).

لذا كان من المواجب عدم الاكثار من رواية الشعر، بل نكتفي منه على ما يتمّم معرفتنا باللغة والنحو[114].

المرحلة الثالثة: يقع فيها الانتقال إلى علم العدد، ويكون ذلك مباشرة بعد احكام النحو واللغة. فيحكم الطالب حينئذ عمليّات الضرب والقسم والجمع والطرح والتسمية، ويطلع على علم المساحة وعلم الأرثماطيقي (وهو علم طبيعة العدد) ويتمعّن في كتاب إقليدس[115]. أمّا الفائدة من هذا العلم "الرفيع جدا" فهي في "معرفة نصبة الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك ودورانها ومراكزها وأبعادها، والوقوف على براهين كلّ ذلك وعلى دوران الكواكب وقطعها في البروج"[116].

والملاحظ هنا هو ان حزم، وإن كان يقرّ بكون المنفعة من علم العدد وعلم المساحة محدودة[117]، فهو ينسب إلى علم الهيئة فائدة جليلة لأنّه، حسب قوله، "يقف به المرء على حقيقة تناهي جرم العالم وعلى آثار صنعة الباري في العالم فلا يبقى له الا مشاهدة الصانع فقط؛ وأمّا الصنعة والإدارة والتركيب فقد شاهد كلّ ذلك"[118].

المرحلة الرابعة: يدرس فيها الطالب حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدّمات والقرائن والنتائج. والفائدة منه هي معرفة البرهان وتمييزه عمّا ليس ببرهان، والوقوف على كلّ الحقائق وتمييزها من الأباطيل بصفة قطعية، وهذا أمر يعمّ نفعه كلّ المجالات، فلا يتصوّر التطرّق إلى علم من العلوم دون إحكام المنطق[119]. وربّما أدمج ابن حزم الفلسفة وحدود المنطق في علم واحد يقرّ بفضله وبعموم منفعته إذ به "تقع معرفة العالم كلّه بكلّ ما فيه"[120]. ولهذا السبب نراه يلحق

---

114 ـ وموقف ابن حزم هنا ليس مردّه الى قصور في صناعة الشعر بل بسببه الانصراف دوما الى ما هو أهم وهو علم الشريعة. يقول ابن حزم: "ولا يظن ظان أن هذا علم جهلناه فذممناه فقد علم من داخلنا او بلغه أمرنا كيف توسعنا في رواية الأشعار، وكيف تمكنا من الاشراف على معانيها، وكيف وقوفنا على أفانين الشعر ومحاسنه وأقسامه، وكيف قوتنا على صناعته..." (**المرجع المذكور**، ص 67؛ وراجع الملاحظة 47).

115 ـ **المرجع نفسه**. وذلك لأنه "علم حسن صحيح برهاني" (**رسالة التوقيف**، ص 44).

116 ـ **مراتب العلوم**، ص 67؛ **رسالة التوقيف**، ص 45؛ **الفصل**، ٧، ص 37.

117 ـ لأن معرفته تقتصر على الدنيا فقط (**رسالة التوقيف**، ص 44- 45؛ راجع الملاحظة 50).

118 ـ **مراتب العلوم**، ص 67؛ **رسالة التوقيف**، ص 45؛ **الفصل**، ٧، ص 37؛ وراجع الملاحظة 50.

119 ـ **مراتب العلوم**، ص 71؛ وراجع الملاحظة 43.

120 ـ **رسالة التوقيف**، ص 43.

بهذه المرحلة دراسة الطبيعيّات وعوارض الجوّ وتركيب العناصر والحيوان والنبات والمعادن والتشريح[121].

المرحلة الخامسة: هي مرحلة علم الأخبار القديمة والحديثة. وقد تبيّن من مقارنة تواريخ الملل المختلفة وتحديد نصيب كلّ واحد منها من الصحّة أنّ أصحّها هو تاريخ الملّة الإسلامية. لذلك يرى ابن حزم أن يقتصر عليها الطالب وأن لا يضيع وقته فيما علم بطلانه[122]. أما الفائدة من ذلك فهي عظيمة، إذ يدرك الطالب بعلم التاريخ تقلّب أحوال الدنيا فيزهد فيها ويتبع الفضيلة[123]. ونظرا إلى هذه الفائدة لا يرسم ابن حزم حدّا أقصى في طلب علم التاريخ، بل هو ينصح الطالب أن "يجعل هذا العلم خاصة وقت راحته وسآمته من تعلّم غيره من العلوم، فإنّ هذا العلم سهل جدّا ومنشط ومنتزه ولذّة، لا ينبغي لأحد أن يخلو منه فلا يدري أثرا ولا ما تقوم به الحجة من الأخبار التي يضطرّ إلى العلم بها حقيقة، بل يكون بمنزلة من قدّر أنّ العالم لم يكن إلا مذ كان هو"[124].

المرحلة السادسة: وفيها يقع النظر في علم الشريعة، ويتطلّب منّا النظر في مسائلها ترتيبا معيّنا[125].

- على الانسان بالأولى أن يعرف "ما له خرج الى هذا العالم وما إليه يرجع إذا خرج من هذا العالم"[126]، وأن يدرك قصر الحياة الدنيا.

- فيجب حينئذ طلب البرهان على أنّ "هل العالم محدث أو لم يزل"[127].

---

121 - الفائدة من التشريح كالفائدة من علم الهيئة وهي الوقوف على "محكم الصنعة وتأثير الصانع وتأليف الأعضاء واختيار المدبر وحكمته وقدرته" (**مراتب العلوم**، ص71؛ وانظر تفصيل ذلك في **الفصل**، I، ص 22-23).

122 - **مراتب العلوم**، ص 71 و 78-79.

123 - **المرجع المذكور**، ص 71. يطنب ابن حزم - كما هو معروف - في مدح علم الأخبار ويحدد طريقة للتيقن من صحة الأخبار (**المرجع المذكور**، ص 71-72).

124 - **المرجع نفسه**، وراجع الملاحظتين 48 و64.

125 - **المرجع المذكور**، ص 72-73؛ **رسالة التوقيف**، ص 48-53. قارن باستدلال ابن حزم على عقيدته (**المحلّى**، I، ص 2 وما بعدها).

126 - **مراتب العلوم**، ص 72؛ **رسالة التوقيف**، ص 48، حيث يبدو الأنبياء وأكثر علماء الأوائل والفلاسفة متفقين على أن العالم محدث. وبصفة أدق أثبت سقراط وأفلاطون حدوث العالم بينما نسب الى أرسطو القول بقدمه (**المرجع المذكور**، ص 54).

127 - **مراتب العلوم**، ص 72. وهنا تبدو الفائدة من العدد جلية في خدمة الشريعة، إذ بالعدد يدرك الإنسان تناهي الموجودات وتناهي العالم وذلك باحصاء عدد أزمانه وعدد أشخاصه وأنواعه

- ثمّ هل له محدث مبدئ أو لا[128].
- ثمّ هل أنّ مبتدئ العالم ومحدثه واحد أم أكثر، وهذا هو النظر في توحيد المحدث[129].
- ثمّ البحث في النبوّة وامكانها ووجوبها أو امتناعها، ووجودها بالأخبار الضروريّة. فيقارن بين النبوّات ويقتنع ببطلان كلّ الديانات ويقف عند "من صحّت له البراهين بنبوّته، وأنّه عن الله عزّ وجلّ يتكلّم وعن عهوده يخبر"[130].
- الاطلاع على أوامره ونواهيه فيعمل بها، "فهذا [طريق] الخلاص وشارع النجاة ومحلّة الفوز التي من عاج عنها طال تحيّره وتردّده وافترقت به السبل حتى يهلك خاسرا نادما"[131].

نلاحظ من ناحية أولى أنّ علم الشريعة هنا يجمع في محتواه أساسا بين أصول الدين وبين الفقه، وأنه من ناحية ثانية هو الذي يتوّج تقسيم العلوم، وهو في نفس الوقت الغاية القصوى التي يؤدي إليها التعليم. فهو إذا يمثّل القطب الذي يدور عليه التعليم والعلوم على حدّ سواء. ونجد من ناحية ثالثة تطابقا بين عدد العلوم في تقسيمها وعدد العلوم المقترح تقديمها في التعليم باستثناء ثلاثة علوم، وهي الطب والبلاغة والعبارة، نجدها في تقسيم العلوم دون منهاج التعليم. وهذا لا يطعن في ما ذهبنا إليه إذ يرجع السبب في ذلك إلى كونها غير ضرورية لكل طالب علم والى حكم الطب الناقص بالقياس الى علم الشريعة في نظر ابن حزم، والى طبيعة العلمين الآخرين المتفرّعة عن المزج بين العلوم الأصلية الأخرى، ولذلك لم يَرَ ابن حزم ضرورة في ادراجها في برنامج التعليم.

يوافق برنامج التعليم عند ابن حزم تصنيفه العلوم[132]. لا محالة ليس من الضروري أن يكون الترتيب الزماني في تعلّم العلوم هو ترتيبها فيما بينها. فقد رأينا

(المرجع نفسه؛ رسالة التوقيف، ص 48-49؛ وانظر تفصيل ذلك في الفصل، I، ص 9-23 وبصفة خاصة ص 14-16؛ وراجع الملاحظة 50).

128 - "وهذا قائم من باب الفضائل من حدود المنطق" (مراتب العلوم، ص 72).

129 - وهذا يدرك كذلك باحصاء العدد (المرجع المذكور، ص 72-73؛ وراجع الملاحظة 127)، أي أننا ندرك بالعدد تناهي العالم وكل ما فيه (الفصل، I، ص 14-15).

130 - المرجع السابق، ص 73؛ التوقيف، ص 48؛ وراجع الملاحظة 72؛ وراجع الفصل، ص 71-78 (في اثبات النبوة بصفة عامة) وص 81-91 (في اثبات نبوة محمد بصفة أخص، وذلك بالاعتماد على صحة طريقة المسلمين في النقل).

131 - التوقيف، ص 73.

أنّ احصاءه للعلوم انّما هو تصنيف وترتيب يقوم على تعلق بعضها ببعض وافتقار بعضها الى بعض ويعتمد التفاضل بينها، وحتى عندما يؤكد ابن حزم على ارتباط العلوم بعضها ببعض فلأنّه يرى أنّه يجب أن يؤدّي كلّها الى خدمة الشريعة التي تتوّج مجموعها. يقول ابن حزم إنّ "أجلّ العلوم ما قرّبك من خالقك"[133]، إن أكبر خطيئة في نظره هي طلب العلم لغير الله[134].

إنّ أفضليّة علم الشريعة على بقيّة العلوم، بل أفضلية الآخرة على الدنيا وطلب الخلاص في الآخرة هي التي مكنت ابن حزم من اقامة هذا الترتيب، سواء في العلوم او في تعليمها، يقول: "الحقيقة إنّما هي العمل للآخرة فقط"[135]. فلا ينشد أيّ علم ولا يتعمّق فيه لذاته او لمنفعة دنيوية، بل إذا كانت فيه منفعة دينيّة. ومن هذه الزاوية يترابط بمفهوم العلم عند ابن حزم بمفهوم العلم النافع الذي يرتبط به عند الغزالي كذلك ويتطابق هذا المفهوم والحديث النبوي: "نعوذ با لله من علم لا ينفع"[136].

وكان القصد الأول الى علم الشريعة هو المبدأ في تدبير العلوم، إذ هو الذي حدد مدى التعمّق في علم من العلوم والاقتصار على ما يجزئ منها في التعمّق في علم الشريعة[137]، والانصراف دوما إلى ما هو أوكد وأهمّ[138].

---

132 ـ راجع، عن التوازي بين هذا البرنامج وترتيب كتاب **الفصل**، ARNALDEZ، **المقال المذكور**، ص 819.

133 ـ **رسالة في مداواة النفوس...**، ص 122. "الواجب على العاقل الا يقطع دهره الا بطلب معرفة ما ينجيه في معاده، ويخلصه من الملكة من النيران المحيطة بها، ويرفعه الى السموات التي هي محل الحياة الأبدية والنجاة من كل مكروه وموضع السرور السرمدي واللذات الدائمة التي لا انقطاع لها" (**التوقيف**، ص54).

134 ـ **رسالة التخليص**، ص 170. قارن بموقف الغزالي المتنوع من القول بأن " تعلم العلم لغير الله حرام" (**فاتحة العلوم**، ص 15).

135 ـ **رسالة في مداواة النفوس...** ص 116.

136 ـ راجع، في خصوص هذا الحديث النبوي، ونسنك، **المعجم المفهرس**، ليدن، 1962، IV ، 334. وانظر كذلك الحديث الآخر: "العلم ثلاثة ما سوى ذلك فهو فضل: آية محكمة وسنة قائمة وفريضة عادلة" (**المرجع المذكور**، ص 330). ويورد الغزالي زيادة على هذين الحديثين أحاديث أخرى منها "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لا ينفعه الله بعمله" (**الأحياء**، I ص 98)، وهذا العلم هو الذي تعبدنا الله به بكونه فريضة على كلّ مسلم (**المرجع المذكور**، ص 3). فالعلم الحقيقي هو إذن العلم النافع (**ميزان العمل**، ص 103؛ انظر كذلك **الإقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء، القاهرة، 1392/1972، ص 12؛ **فاتحة العلوم**، ص 19 و 38). وفي هذا الصدد يقسم الغزالي المعارف إلى محمودة ومذمومة (**الإحياء**، I ، ص 28 و 49).

137 ـ **التوقيف**، ص 54؛ راجع الملاحظتين 98 و 99.

يتبيّن لنا كذلك أنّ ترتيب ابن حزم للعلوم يقف عند العلوم التي توجد عند الأمّة الاسلامية، فكان من الطبيعي أن يكون برنامجه في التعليم هو الواجب تعلّمه على المسلمين[139]. لذلك يذهب إلى أنّ العلم لا يخرج عن إطار علم الشريعة[140].

وقد لا يكون هذا الاعتبار غريبا عمّا ذهب إليه ابن حزم من اضفاء طابع الضرورة على معرفة ا لله واقرار فضل الاسلام المطلق، لأن طبيعة المعرفة الاضطرارية تضطرّ صاحبها الى معرفة الحق في الربوبية والنبوّة بينما تبقى أفعال الإنسان الأخرى اختيارية[141]. ويصبح من المشروع لنا أن نتساءل عن علم المنطق الذي انتصر له ابن حزم وألف فيه، وتمجيده لعلم التاريخ الذي سبق ابن خلدون في بعض نواحيه، ألم يكن وراءهما نفس الاهتمام، إذ كان همّه اثبات الشريعة الحق ؟ فكان المنطق والعلوم الفلسفية الطريق البرهاني الى ذلك، وكذلك التاريخ الذي يثبت صحّة طريقة المسلمين في نقل تواريخهم فصحّة شريعتهم المنقولة جيلا عن جيل[142]. وفعلا يثبت ابن حزم ذلك بتأكيده على الظروف الحضارية الضرورية لتوفّر العلوم وعلى ربط مصير العلم بالتحضر والعمران[143] مثلما فعل الفلاسفة او مثلما سيفعل ابن خلدون بأبعاد أخرى فيما بعد. وابن حزم ينطلق في ذلك من المقارنة بين البلاد المختلفة والاستقراء الجغرافي ليصل الى توفر هذه الشروط في البلاد الاسلامية ثمّ الى وجود العلم ووفرته فيها[144]. وإن كان ابن حزم يقرّ بان العودة الى الحالة التي كان عليها السلف[145] وقربهم

---

138 ـ راجع الملاحظة 88.

139 ـ **رسالة التلخيص**، ص 160-161.

140 ـ **مراتب العلوم**، ص 68؛ وأظن أن ما استنتجه ARNALDEZ من أن المعرفة في نظر ابن حزم ليست إلا معرفة الأوامر الإلاهية ومن حَصْر الفلسفة في إطار الشريعة هو استنتاج مبالغ فيه إذ هو تأويل يجب التعديل منه (راجع *Grammaire*، ص 193-194).

141 ـ **المرجع لفسه؛ الفصل**، V، ص 115-116؛ **الأحكام**، ص 59؛ **الأصول والفروع**، ص 249-250. أمّا بالنسبة الى طبيعة أفعال الإنسان الاختيارية فيبدو أن راي ابن حزم استقرّ على ذلك في **الفصل** (III، ص 24) بينما كان يقول في **الأصول والفروع**، (ص 401 وما بعدها) بأن ا لله خالق أفعال الإنسان.

142 ـ راجع الملاحظة 130.

143 ـ **مراتب العلوم**، ص 69. وهو ينصح الطالب بالاضافة الى ذلك بـ "سكنى حاضرة فيها العلم" (**المرجع المذكور**، ص 76). وقد أشار احسان رشيد عباس في مقدمة **رسائل ابن حزم** (ص : ج) الى كون ابن حزم من رواد ابن خلدون.

144 ـ يقول ابن حزم "والبلاد التي لا علم فيها كبلاد الروم والصقالبة والترك والديلم والسودان والبربر والبوادي التي بين الحواضر لا سبيل الى أن يوجد فيها شيء من العلوم التي لم يعلموها منذ وجد العالم الى يومنا هذا وكذلك جميع الصناعات..." (**رسالة التوقيف**، ص 50).



أسعد من الظاهرية في الأمور العملية"[150]. ولا نعرف ما إذا كان ابن رشد يقصد هنا شخصيات مختلفة (أحمد حنبل وداود الاصفهاني وابن حزم)، إذ كنا نجد كلا البعدين لدى ابن حزم نفسه، الذي يكون حينئذ قدأراد تطبيق مبادئ المذهب الظاهري، بما هو مذهب فقهي، في العقائد مثلما أشار إلى ذلك غولدزيهر[151]، وبذلك يضمن للظاهرية وحدتها. فكما نبذ ابن حزم القياس من أصول الفقه، نبذ قياس الغائب على الشاهد في أصول الدين، حتى وإن لم يكن دوما صارما في تطبيق الظاهرية في المعتقد، إذ كيف يوفق بين اقتضاء البرهان لتنزيه الإله ونفي التجسيم عنه وبين "التشبيه" الذي ورد به النص[152].

لم يعد من الممكن اذن الاكتفاء لا بعلوم الديانة ولا بعلوم الأوائل[153]. ولعلنا نتوفق هنا إلى ايجاد تشابه آخر بين ابن حزم وابن خلدون، فكما أن النص والبرهان هما محك (واللفظ للغزالي) كل معرفة وكل معتقد في نظر ابن حزم فستكون طبيعة العمران البشري هي محك الأخبار في نظر ابن خلدون. وكون ابن حزم يرسم برنامجا للخلاص هو الذي جعله يرى في علوم الديانة "الغرض المقصود من كل ذي لبّ والتي هي نتيجة العلوم التي طالعوا لو عقلوا سبلها ومقاصدها"[154]. وبذلك يبرز ابن حزم وظيفة العقل الأساسية في فهم الوحي[155]. ولكن ذلك يتطلب منا بعض التوضيح. ذلك أن كون ابن حزم يرسم برنامجا للخلاص ويوفق بين الفلسفة والديانة طبقه، لا يعني أن الفلسفة تضمن الخلاص. فلا نرى ابن حزم يحتفظ بالميتافيزيقا الفلسفية (وإن تأثر في بعض جوانبها بالأفلاطونية المحدثة[156]: **كتاب الخير المحض** لبرقلس **ورسائل اخوان الصفاء** الذين أدخلهم مسلمة ابن أحمد المجريطي الى الأندلس): فا لله ليس بعلة

---

150 - **تهافت التهافت**، ص 429.

151 - GOLDZIHER Ignaz, *The Zahiris Their doctrine and their history*, trans. BEHN Wolfgang, Leiden, 1971, 110 sq؛ وراجع كذلك عن وحدة المذهب الحزمي، يفوت، **ابن حزم...**، ص 247 وما بعدها.

152 - **المرجع نفسه**، ص 151 وما بعدها.

153 - **الفصل**، I ، ص 91 وما بعدها.

154 - **الفصل**، II ، ص 92.

155 - **الأحكام**، ص 27؛ راجع ARNALDEZ، **المقال المذكور**، ص 817؛ و *Grammaire*، ص 124؛ و CRUZ HERNANDEZ، **المرجع المذكور**، ص 258-260.

156 - CRUZ MIGUEL, "The Neo-Platonism of Ibn Hazm .." in: *Islamic Review*, London, 54th year (April 1966), p. 9-11.

ولا يخلق لعلّة، وفي هذا يتعارض ابن حزم مع الفلاسفة (في المستوى الميتافيزيقي من حيث علاقة الله بالعالم) ومع المعتزلة (في المستوى الغائي، أي القول بالصلاح) فلا ايجاب على الله الذي "خلق كل شيء لغير علّة أوجبت عليه أن يخلق"[157]. فالعلة في تلازمها مع المعلول لا مجال لها الا في الطبيعيات، لا في الإلهيات ولا في الشرعيات[158]. والإنسان لا غنى له عن النبوّة في الثلاث غايات: اصلاح النفس ودفع مظالم الناس والمآل، فلا يتمّ ذلك "الا بالنبوة، وأما بالعلوم الفلسفية... فلا أصلا"[159]. أي ان النبوة تبقى ضرورية في الأخلاق والسياسة والمصير. وفي هذه النقاط لا يتبنى ابن حزم البرنامج الفلسفي النظري والعملي بتمامه (فلا ينبغي أن ننسى أن الفلاسفة قد رسموا أيضا برنامجا للخلاص وقسموا العلوم بالاستناد الى التقسيم الأرسطي الشهير ورسموا برنامجا في تعلم الفلسفة يعتمد ترتيب كتب أرسطو بصفة خاصة). ثم إن مصدر القيمة في الأعمال يبقى النص لا غير، فهو الذي يحسّن ويقبّح "ليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها الا الأوامر الواردة من الله فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء ممّا في العالم وتحليل آخر... فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به. فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئا أصلا ولا يمنعه"[160]. وفي مصدر القيمة هذا يكون ابن حزم قريبا من الكلام الأشعري وبعيدا عن الاعتزال والفلسفة. وإذن فما هي علاقة الفلسفة بالوحي؟ يجب أن نعود هنا إلى البرنامج الكلامي وإلى أصول الدين في مستوى العقائد الواجب اثباتها: اثبات الوجود الإلهي وتوحيده واثبات الرسالة. فيمكن القول حينئذ إن ابن حزم يبقي عليها ولكن الاستدلال عليها لم يعد

---

157 ـ الفصل، I، ص 4. وراجع عن اللطف والأصلح **الفصل**، III، ص 164 وما بعدها، عن أبطال التعليل **ملخص أبطال القياس...**، ص 5 وما بعدها و 47 وما بعدها؛ **الأحكام**، ص 1147 وما بعدها.

158 ـ **التقريب**، ص 169.

159 ـ **التوقيف**، ص 46-47. انظر العلاقة بين السياسة والشريعة في **مراتب العلوم**، ص 85؛ وراجع مع ذلك فلسفة ابن حزم الأخلاقية في رسالة **في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل**، ضمن **رسائل ابن حزم**، ص 113-173؛ والملاحظة 68 التي يرجع فيها علم طب النفس (=الأخلاق) إلى المنطق، وراجع كذلك حول ضرورة الوحي وعلم الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، CRUZ HERNANDEZ، **المرجع المذكور**، ص 257، 278-282، 289-293.

160 ـ **التقريب**، ص 169؛ **والفصل**، I، ص 96؛ وII، ص 175 حيث يقول ابن حزم : "العقل لا يحكم به على خالقه لكن يفهم به أوامره تعالى ويميز به حقائق ما خلق فقط"؛ **الأحكام**، ص 47 وما بعدها، ص 1110 وما بعدها؛ وراجع GOLDZIHER، **المرجع المذكور**، ص 150؛ ARNALDEZ, *Grammaire...*, p 122.

يتمّ بالمنهج الكلامي التقليدي وبالمقدّمات الطبيعية الكلامية التقليدية كالقول بالجزء الذي لا يتجزأ او أن العرض لا يبقى وقتين وإنه لا يقوم بالعرض وبالخلق المتجدد[161]. ويمكن القول إن الكندي وحتى ابن سينا (**رسالة في اثبات النبوات**) كانا قد سبقا إلى ذلك. ومن هنا يعوض الاستدلال الكلامي بالمنطق وطبيعيات الكلام بالنظريات الفلسفية في البرهنة على المعتقد. يقول ابن حزم في بداية **الفصل** : "قصدنا ايراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية او الراجعة الى الحس من قرب او من بعد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلا مخرجها الى ما أخرجت له وأن لا يصح منه الا ما صححت البراهين المذكورة فقط إذ ليس الحق الا ذلك"[162]. فالبرنامج الكلامي لا يثبت الا بأوليات العقل والحسيات والبراهين، ولولا ذلك ما عرفنا صحة شيء من العقائد او من غيرها. فالعالم يستدل على حدوثه بانتهاء مدته وهو الزمان الذي يعرف تعريفا فلسفيا وهو كونه مدة بقاء الجسم، تماما مثلما يفعل الكندي[163]. أصبحت البراهن إذن ذات طبيعة رياضية وطبيعية فلسفية، وهو دور علم العدد وعلم الهيئة والتشريح. وكل ذلك يبرز ما عابه الفلاسفة على المتكلمين قبل ابن حزم وبعده، وهو قصورهم المنطقي[164]. ومن هنا يمكن صياغة المباحث الكلامية التقليدية صياغة فلسفية واثباتها بالبراهين المنطقية. وابن حزم يعرض فعلا مذهبه الكلامي[165] ويدافع عنه بالمنطق[166].

---

161 - **الفصل**، V، ص 92-108؛ **الأصول والفروع**، ص 149 وما بعدها؛ وراجع عن طبيعيات ابن حزم، CRUZ HERNANDEZ، **المرجع المذكور**، ص 269-274. فالعقل يثبت مثلا امكانية النبوة والأخبار الضرورية تثبت وجودها (**التوقيف**، ص 73؛ **الأصول والفروع**، ص 182 وما بعدها. وراجع يفوت، **ابن حزم...** ص 329 وما بعدها).

162 - **الفصل**، I ، ص 2؛ وراجع **التقريب**، ص 157؛ وراجع GOLDZIHER، **المرجع المذكور**، ص 146.

163 - **المحلّى**، I، ص 3؛ **الأصول والفروع**، ص 338 وما بعدها. وراجع بالنسبة إلى الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، نشرة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1369/1950: **كتاب الكندي إلى المعتصم با لله في الفلسفة الأولى**، ص 114 وما بعدها؛ **إيضاح تناهي جرم العالم**، ص 186 وما بعدها.

164 - **الفصل**، IV ، ص 36. انظر مثلا نقده لمذهب المتكلمين في اطلاقهم الصفات على الله (**المرجع المذكور**، II، ص 120 وما بعدها).

165 - **الفصل**، II، ص 117 وما بعدها. وراجع عن عقيدة ابن حزم ARNALDEZ R, "La profession de foi d'Ibn Hazm", in: *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e islamicos*, Madrid, 1964, pp. 137-161;

وكثيرا ما أحلنا هنا على كتب الغزالي على سبيل المقارنة بما وجدناه لدى ابن حزم، وإن كان ابن حزم أقرب إلى النزعة الإسمية[167] والى النزعة الحسية في تجسيمه النفس الإنسانية وفي الدور الأساسي الذي يوليه الى الحواس في نظرية المعرفة[168] وكان الغزالي أقرب الى النزعة التجريدية. ويبلغ التشابه بين ابن حزم والغزالي درجة يحق لنا فيها ان نتعجب او أن نتساءل عن مدى معرفة التالي بالأول. وفعلا فإننا نجد لديه نفس العلاقة المشكلة التي نجدها تربط الغزالي بالفلسفة وبعلم الكلام، إذ أننا نجد لدى الإثنين تأثرا بعلم الكلام وتجاوزه ونقدا صريحا أو قولا بمنفعته المحدودة[169]، كما نجد ردودا على الفلاسفة (الفارابي وابن سينا بالنسبة الى الغزالي، وأبو بكر الرازي[170] والكندي في قوله خاصة بأن الله علّة[171] بالنسبة الى بابن حزم) وفي الوقت نفسه تبنيا لجلّ نظرياتهم الأساسية. وقد كان حكم المنطق في نظر الإثنين هو القبول، بل وكونه لا غنى عنه في العلوم العقلية والنقلية. وقد توقف حكم المنطق بالرفض او بالقبول على التفريق بينه وبين العلوم الفلسفية الأخرى او عدم التفريق. ووقع اعتباره في الحالة الثانية بمجرد آلة (قانون) ومعيارا تُسير به الأدلة. فوقع قبوله والعمل به فأدى الى مخالفة المقدمات الكلامية، الأمر الذي أوجب الكف عن القول بتعاكس الدليل والمدلول. ويرجع الفضل في ابراز هذا المعيار النظري الى ابن خلدون الذي أقام بذلك تمييزه الشهير في تاريخ علم الكلام بين طريقة المتقدمين الذين يقولون بتعاكس الدليل والمدلول وبكون بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وطريقة المتأخرين الذين لا

CRUZ HERNANDEZ، **المرجع المذكور**، ص 260–267؛ يفوت، **ابن حزم**...، ص 371 وما بعدها.

166 ـ **الفصل**، I، ص 98؛ II، ص 91.

167 - ARNALDEZ, *Grammaire...*, p. 116

168 ـ **الفصل**، I، ص 2؛ وراجع ARNALDEZ، **المرجع المذكور**، ص 113.

169 ـ راجع مثلا **رسالة البيان عن حقيقة الايمان**، ص 25–29 و 36؛ وحتى بالنسبة إلى آفتي الرد والقبول اللتين تحدث عنهما الغزالي في المنقذ نجد ابن حزم يشير إليهما (**الفصل**، V، ص 115؛ **الأصول والفروع**، ص 215 وما بعدها).

170 ـ من المعروف أن ابن حزم ألف **كتاب التحقيق في الرد على كتاب العلم والإلهي** للرازي (لقوله بالقدماء الخمس وبالتناسخ) وردّ عليه في **الفصل** (I، ص 3، 24 وما بعدها، ص 34، 90، 94–96؛ V، ص 70؛ **الأصول والفروع**، ص 256، 318، 347 وما بعدها). وراجع يفوت، **ابن حزم** ... ص 312–315.

171 ـ **الرد على الكندي الفيلسوف**، ضمن **الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ص 187–235؛ وراجع DAIBER Hans, "Die Kritik des Ibn Hazm an Kindis Metaphysik", in: *Der Islam*, 63/2 (1986), pp. 284-302؛ يفوت، **ابن حزم** ... ، ص 295–312.

يقولون بالتعاكس والذين تبنّوا المنطق[172]، فإن ابن حزم يكون بذلك سبق الغزالي في تغيير حكم المنطق الى القبول وعدم الاستغناء عنه. ونجد صدى هذا الصراع حول حكم المنطق في **المنقذ من الضلال** للغزالي وفي **فصل المقال** لابن رشد[173]. ولكن ابن حزم لم يرض بالفصل بين المنطق والعلوم الفلسفية، وإنما كان يدمجهما في علم واحد. ومن الواضح أن قبول النظريات الفلسفية كان متوقفا على قبول قانونها ورفض أهم مبدإ في المنهج الكلامي وهو الاستدلال بالشاهد على الغائب، الذي أبطله ابن حزم[174] ثم الغزالي، بعد الفارابي وابن سينا قبل ابن رشد. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يتفق ابن جزم والغزالي في التمييز بين الإسم والمسمّى، وابطال نظرية الأحوال البهشمية ثم الأشعرية[175]، والتمييز بين الماهية والوجود (أو المائية والإنية)[176]، وتبني الهيلومورفية بدلا عن الذرية (نقد ابن حزم لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ) وتمييز مراتب الوجود المتعددة (في الخارج وفي النفس وفي الكتابة وفي الكلام)[177]، وهي كلها نظريات كرّسها التقليد الفلسفي.

إن ما يشد الانتباه عند ابن حزم، من وراء خلافه مع المدارس الكلامية (الأشعرية[178]) أو الفقهية (المالكية وأصحاب الرأي والقياس[179]) او بعض المذاهب

---

172 ـ **المقدمة**، بيروت، 1967، ص 853 وما بعدها وص 913 وما بعدها.

173 ـ ضمن **فلسفة ابن رشد**، ص 16.

174 ـ انظر نقد ابن حزم لهذا المبدأ في **التقريب**، ص 166-169. وراجع يفوت، **ابن حزم...**، ص 317 وما بعدها.

175 ـ **الفصل**، ص 49 وما بعدها.

176 ـ يثبت ابن حزم ذلك انطلاقا من خلاف تقليدي في علم الكلام (حول ما إذا كان لله مائية) ويبتّ فيه بما هو معروف لدى الفلاسفة بالمطالب العلمية الأربعة وبالاعتماد على نظرية ابن سينا، وفي هذه الحالة بسؤالين عن هل هو (أي عن الوجود أو الإنية) وعن ما هو (حقيقة الشيء أو المائية)، فبالنسبة إلى الله المائية هي الإنية وبالنسبة إلى المخلوق هي غيرها (**الفصل**، II، ص 173-175؛ راجع CRUZ HERNANDEZ ، **المرجع المذكور**، ص 253 وما بعدها و 267-269).

177 ـ **التقريب**، ص 4-5. وانظر بالنسبة إلى الإسم والمسمى، **الفصل**، V، ص 26 وما بعدها، IV، ص 92 وما بعدها؛ **الأصول والفروع**، ص 266.

178 ـ راجع عن نقد ابن حزم للأشعرية **رسالة البيان عن حقيقة الإيمان**، ص 28؛ **التقريب**، ص 165؛ **الفصل**، I، ص 57 وIV، ص 41 وما بعدها وص 204.

179 ـ **ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**؛ **الأحكام**، ص 757 وما بعدها وص 929 وما بعدها.

الفلسفية، هو اقتناع قوي بالحق وبطريقه البرهاني الوحيد[180]، فلا مجال للتشكيك فيه وللقول السوفسطائي مبطل الحقائق بدعوى تكافؤ الأدلة[181]، ثم تحمّس لهذه الحقيقة فلا مسامحة فيها[182]، وأخيرا أخلاقية كل ممارسة معرفية[183]. ويعضد كل ذلك جرأة في الفكر والقول حتى قيل: "سيف الحجاج ولسان ابن حزم"[184].

---

180 ـ "الذي هو أول أو منتج عن أول وإما بقرب وإما ببعد، وما عدا هذين الطريقين فباطل" (التقريب، ص 172؛ وكذلك الفصل، V، ص 109)

181 ـ الفصل، I، ص 3 و 8-9؛ وانظر ابطال القول بتكافؤ الأدلة، المرجع نفسه، V، ص 119 وما بعدها؛ الأصول والفروع، ص 328 وما بعدها؛ الأحكام، ص 14 وما بعدها؛ راجع TURKI المرجع المذكور، ص 37-61؛ ARNALDEZ, *Grammaire* ...200 sq

182 ـ "المسامحة في طلب الحقيقة لا تجوز البتة، وإنّما هو حق أو باطل لا يجوز أن يكون الشيء حقا باطلا، ولا باطلا حقا، ولا باطلا لا حقا" (التقريب، ص 171).

183 ـ التقريب، ص 193.

184 ـ GOLDZIHER ، المرجع المذكور، ص 157.

فهرس المصطلحات

فهرس الأعلام والفِرَق

الفهرس العام



صدر في سلسلة "مفاتيح"

يديرها حسين الواد

حسين الواد
مدخل إلى شعر المتنبي

محمد الهادي الطرابلسي
تحاليل أسلوبيّة

عمر الشارني
المفهوم في موضعه
العلاقة بين الفلسفة والعلوم

الصادق قسومة
النزعة الذهنيّة في رواية الشحاذ
لنجيب محفوظ

محمد القاضي وعبد الله صولة
الفكر الاصلاحي عند العرب
في عصر النهضة

عبد القادر المهيري
أعلام وآثار في التراث اللغوي

شكري المبخوت
سيرة الغائب، سيرة الآتي
السيرة الذاتية في كتاب الأيام لطه حسين

حسين الواد
البنية القصصية في رسالة الغفران

جلال الدين سعيد
معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية

عبد الفتاح ابراهم
مدخل في الصوتيات

محمد الخبو
مدخل الى شعر العربي الحديث
"أنشودة المطر" لبدر شاكر السيّاب نموذجا

محمد محجوب
هيدقر ومشكل الميتافيزيقيا

عبد السلام المسدي

في آليات النقد الأدبي



صدر في سلسلة "معالم الحداثة"

يديرها عبد المجيد الشرفي

حسين الواد

تدور على غير أسمائها

نظرة في شعر بشّار

الطيب البكوش وصالح الماجري

في الكلمة

في النحو العربي وفي اللسانيات الحديثة

حسين أحمد أمين

دليل المسلم الحزين

علي عبد الرّازق

الإسلام وأصول الحكم

محمد الناصر النفزاوي

محمد كرد علي

المثقف وقضية الولاء السياسي

علي المزغني وسليم اللغماني

مقالات في الحداثة والقانون





ان ما يبدو أمرا مفروغا منه في نظر من يتتبع شيوخ الكلام في اقوالهم هو أنهم ينطلقون من اقتضاء نظري لا مجال للشكّ في كونه معقولا حسب اصطلاحهم يبلغون به اقصى النتائج التي يخولها لكل واحد منهم اختياره النظري بقدرة وجرأة نادرتين، واقتناع قويّ بأن ما لا يعقل يفتح باب الجهالات. فليكن هذا التأليف بداية سعي إلى ابراز المواضع الفلسفية التي يتمثّل همّ المتكلم النظري ووفقها يصوغ مسائله وجواباتها !

مقداد عرفة منسية

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، قسم الفلسفة كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس.

له عديد الدراسات في الفكر العربي الإسلاميّ : التصوّف والكلام والفلسفة.

السعر : 5.600 د.ت.

ISBN 9973-703-17-0 (Coll.)
ISBN 9973-703-54-5 (N° du volume)